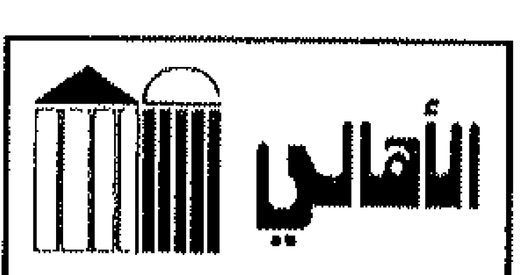
العقل الإسلامي

أمام تراث عصر الأنوار في الغرب

«الجهود الفلسفية عند محمد أركون»

ن هاليبر

ة: جمال شحيد



0185026

العقل الإسلامي
أمام تراث عصر الأنوار في الغرب

* العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب
الجهود الفلسفية عند محمد أركون
* المؤلف: رون هاليبر
* ترجمة: جمال شحيد
* الطبعة الأولى ٢٠٠١ م

* **الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع**
سورية - دمشق - ص.ب: ٩٥٠٣ - هاتف: ٢٢٣١٠٥٥ - ٣٣٢٠٢٩٩
فاكس: ٣٣٣٥٤٢٧ - تلكس: ٤١٢٤١٦ - بريد الكتروني: ahali@cyberia.net.lb
* التوزيع في جميع أنحاء العالم:
* **الأهالي للتوزيع**
سورية - دمشق - ص.ب: ٩٢٢٣ - هاتف: ٢٢١٣٩٦٢
فاكس: ٣٣٣٥٤٢٧ - تلكس: ٤١٢٤١٦

موافقة: ٤٨٩٧٨

رون هاليبر

العقل الإسلامي
أمام تراث عصر الأنوار في الغرب
الجهود الفلسفية عند محمد أركون

ترجمة: جمال شحيد

الأهالي



إهداء المؤلف

إلى زميلي في الحوار
الذي تجاوزت حدوده البحر الأبيض المتوسط..
مولاي اليزيد أولاد الشاكرية
الصحفي والناشط الاجتماعي المراكشي
الملقَّب بـ «شهيد حب الله»

إهداء المترجم

إلى ميساء ونبراس وفراس
مع محبتي لكم

مقدمة

ليست وسائل الإعلام وحدها هي التي تتصوّر الإسلام الليبرالي تصوراً منقوصاً. فمعظم المنشورات العلمية تختار هي أيضاً الإسلام الأصولي كموضوع للدراسة. ويعتبر محمد أركون حالياً ـ وهو باحث في الإسلاميات ومؤرخ ومدرّس في جامعتي باريس وبرينستون وغيرهما ـ كأشهر ممثل للإسلام الليبرالي في فرنسا. ومع ذلك فإن الانتقادات المعمقة مازالت غائبة وكذلك الأمر بالنسبة لتقييم أحاديثه. وتصدياً لأشكال الأصولية التي يزداد تحكّمها على المتخيّل الغربي فتزرع فيه كوابيس العنف، بوسعنا أن نتساءل عن البديل الذي يقدمه الإسلام الليبرالي.

ولكي نُبدي حكماً حول ذلك انطلاقاً من أعمال أركون، علينا أن نتحقق من التضمنيات التي يقوم بها عندما يلجأ إلى مفاهيم الفلسفة الشائعة، وهي تضمينات تشكّل جزءاً أساسياً من برنامجه الاصلاحي وتحدّد قراءته القرآنية. بعد أن نشرتُ باللغة الهولندية مقدمة لأعمال محمد أركون صدرت في الفترة التي كان فيها أركون يعطي عدداً من الدروس في جامعة أمستردام، أتابع بحثي الحالي وأقترح تقويماً نقدياً لما يسمّى بالإسلام الليبرالي في السياق المعاصر. وما هذا الكتاب باللغة العربية إلا ترجمة للكتاب الذي كتبته باللغة الفرنسية والذي سيصدر عن دار «أفريقيا ـ المشرق» في الدار البيضاء في المغرب، وأجريت على النص الفرنسي بعض الإضافات.

ويعرفني الجمهور الهولندي لأنني كتبت مجموعة من المقالات المتعلقة بسلمان رشدي وبسوسيولوجية الإسلام، لذا فإنني في المقدمة أتوقف عند النقد الذي قام به أركون حول العلمانية وشتى الظواهر المتعلقة بدولنة الحقل السياسي الديني. فحول قضية سلمان رشدي، أثار موقف أركون ونقده للنظام العلماني في فرنسا أصداء عنيفة في أوساط الرأي العام.

إن تطبيق المقولات البَعد حداثية على التراث الثقافي للإسلام يقتضي تحليلاً مقارناً للخطابين الفلسفي والنبوي. وفي هذا الصدد أجد أنّ النقاش الذي دار بين ليفيناس وديريدا مثالي. إن اللوم الذي يطلقه أركون على الأصوليّة بسبب «تأدلجها» يضطرني إلى وضع نقده في إطار الأصل الديني للايديولوجيات السياسية في الدولة الأمّة، كما

فعل ذلك ماكس فيبير. ويبدو أن هذا المسار يتكرر حالياً في العالم غير الغربي، إذا قسنا على ذلك.

وأيضاً تدفعني انتقادات أركون للإسلاموية الحالية إلى أن أجري على مستوى المنهج الداخلي مقارنةً بين مقاربته وبين أقوال أحد الإسلاميين المغاربة وهو عبد السلام ياسين. ودون أي انحياز سياسي، عندما اكتشف وجود صلات قربى خفية بين التوجهين الإسلامي والإسلاموي، يظهر عندئذ أن الفوارق بين هذين التوجهين هي فوارق محدودة.

إن اشكالية تأويل معطيات الإسلام كما تُطرح للمسلمين في سياق الحداثة تقتضي قراءة جديدة للقرآن. وسأحاول طرح هذه الإشكالية حسب المثال الذي يقدمه لنا أركون. أن نأخذ على محمل الجد الأمور اللاعقلانية التي تعتور أشكال خطاب الماضي يستدعي بخاصة أن نستوعب الدور الذي تلعبه الثقافة الشعبية التي تضطرها الحداثة إلى أن تلعب دوراً صغيراً وتمارس بعض الألاعيب الثقافية. في مناقشتي لأركون الذي هو من أصول بربرية جزائرية، سأطرح مسألة الثقافة البربرية ودورها في حياته، مما يضطرني إلى التكلم عن السياقية الثقافية التي صاحبت الإسلام.

ولقد أردت أن تكون دراستي تمهيدية، لذا تركت حيّزاً كبيراً لكلام أركون. وهنا سيتمكن القارئ من مطالعة عدد من المقاطع المترجمة إلى الفرنسية والمقالات التي نشرها أركون بالانكليزية. وتركت أيضاً أركون يتكلم ويعبّر عن طريقته المثالية في تطارح الأفكار، دون اللجوء إلى أسلوب المناظرة القديم. وهكذا استشهدت في أواخر الفصول بمقتطفات من المقابلات التي تمّت مع أركون حول مواضيع مختلفة.

وسبق لي أن نشرتُ جميع هذه المداولات في المقدّمة التعريفية التي أصدرتُها باللغة الهولندية. وأبدى أركون اهتماماً كبيراً بالدراسة الحالية التي ستصدر باللغة الفرنسية، ووعدني منذ سنوات بأن يجيب على الأسئلة الجديدة المطروحة وبأن يكتب حولها تعليقاً مسهباً. ولكنه منذ استلامه النص النهائي لهذه الدراسة، وذلك منذ شهر آذار عام ١٩٩٥، قد غيّر رأيه. وكنت قد شجعتُه من جهتي على الكتابة بكل صراحة وعلى التعبير بأسلوب سجالي عن رأيه في أقوالي العلمية التي اعتبرها مساهمة في النقاش (وحرصت على تلافي تحليل توجهاته السياسية). وشجعته على ابداء رأيه لأن هذه الدراسة هي الدراسة المعمقة والنقدية الأولى التي تصدر بالفرنسية حول أعماله.

وللأسف أرجأ أركون مرات عديدة أن يكتب تعليقاً، مع أننا كلينا بقينا على اتصال منتظم، إنْ بالمراسلة أو باللقاءات الشخصية.

وفي تشرين الأول من عام ١٩٩٧ أرسل لناشر كتابي في الدار البيضاء (المغرب) السيد كميل حبّ الله الذي رجاه أن يكتب «مقدمة»، أرسل تعليقاً كردة فعل على دراستي. وسيجد القارئ تعليق أركون هذا في «ملحق» هذا الكتاب الذي أرفقته بإجابتي. ولسوء الحظ لم يسق في تعليقه المرّ أي دليل علمي على دراستي، بل اندرج في مستوى آخر يختلف عن المستوى العلمي غير المنحاز. واقتصر تعليقه على انتقاد بعض الأشخاص وعلى التواصل بينهم. أيعني هذا أن أركون عاجز عن مجابهة اعتراضاتي على توجيهاته العلمية؟ أتمنى أن يكون القارئ حكماً نزيهاً بيننا.

ومع ذلك آمل أنني ـ بانتقادي فكر أركون وبمجابهته بمقاربات أخرى ـ وضّحت للقارئ بكل جلاء أهمية النظرات الأركونية وقيمتها. ويهدف التحليل الذي قدّمته إلى مساءلة أساسية وتفكيكية لأعماله، وذلك على ضوء الموقف الملتبس الذي يتخذه المسلمون من تحدي الغرب.

أشكر الدكتور جمال شحيّد على مهمته الصعبة، وهي تقديم ترجمة ممتازة في اللغة العربية. وأشكر بخاصة عالم الإسلاميات الدكتور ب. س. فان كونينغسفلت لمساهماته العديدة ومناقشاته لأعمال محمد أركون ولشخصيته. وآسف كثيراً من أن هذا العالم الكبير في الإسلاميات، ذا التوجه العلماني، الذي أثارت ملاحظاته حول الشريعة الإسلامية إعجاب كثير من المسلمين ومنظمات المساجد الموجودة في بلدان المهجر، قد تراجع عن نشر مقالته التي تصدّرت الطبعة الهولندية ولم ينشرها في الطبعتين الفرنسية والعربية. ولو لم يشركني زميلي هذا في الطبعة الهولندية لكتابي في معارفه الواسعة عن الإسلام، لما صدرت هذه الدراسة.

رون هاليبر

امستردام، ١٩٩٨

١) القوميات: احتجاج أركون على «دولنات» الحقل الديني

١ ـ اتهام أركون بالأصولية: تحدي قضيّة سلمان رشدي:

أدى موقف أركون من قضية سلمان رشدي كما أدت مداخلته في مقابلة أجرتها معه جريدة «لوموند» عام ١٩٨٩، إلى أن يتهمه بعض المثقفين بالأصولية. لقد قُذف في الشرق بالهرطقة واتهم في الغرب بالأصولية: هذا هو مصير عالِم الإسلاميات العربي المهاجر الذي يدرّس في جامعتي باريس وبرينستون والذي يحدد موقفه منادياً بأنه ضد الايديولوجيات السائدة. فكيف ولماذا تعرّض أركون ـ وهو عالم الإسلاميات المعروف بليبراليته ـ لانتقاد زملائه الذين صنّفوه في عداد الأصوليين، علماً بأنه يعتبر هؤلاء الأصوليين من ألدّ أعدائه؟

في هذه المقابلة غير الناجحة، يلفت أركون انتباهنا بادئ بدء إلى أن كل مجتمع يفترض وجود أساس للشيء المقدس الذي ـ بالرغم من غموضه ـ يحدّد مجال الأفكار المسكوت عنها. علّق أركون على كتاب «الآيات الشيطانية» لسلمان رشدي بقوله: «نحن أمام رواية وينبغي أولاً على النقد الأدبي أن يبتّ في الأمر. ولكنّ هذا الكتاب يتصدى لهذا الجانب من المقدّس، وهو جانب أساسي لكل وجود إنساني لأنه يبني المجتمع. لا أعرف مجتمعاً ـ قديماً أو حديثاً ـ لم يؤسّس واقع حياته على شيء آخر غير المقدّس، علماً بأن المقدس هو بالضرورة غامض ومتغيّر وكتيم، ولكنه دائماً فعّال» (لوموند ١٥/٣/١٩٨٩). ويختم أركون مقدماته بهذا القول:

«أرفض القَبْليّات السهلة والمختزلة القائلة بأنه يحق للكاتب أن يقول كل شيء ويكتب كل شيء. لقد اقترف سلمان رشدي أكثر من عمل طائش. إن شخص النبي مقدّس لدى المسلمين، ويجب احترامه لذلك، حتى في الأعمال الأدبية المتخيلة وحتى عندما يعبّر الكاتب عن وضع سياسي معيّن. إن هذا الكتاب مرتبط في كثير من جوانبه بالمصير السياسي للمسلمين الهنود والباكستانيين.

أرفض أن تُستعمل الرموز والصور التي لا تخصّ فقط التاريخ المحدّد لهوية مجموعة بشرية ما، وإنما ترتبط بالأحداث المؤسسة للإسلام وبأنماط الوجود البشري. ولأن النبي

نمط من أنماط الوجود البشري، أراني أدرك ردة فعل بعض الكاثوليك واليهود المؤيدة للمسلمين، ذلك أن الوظيفة النبوية موجودة في جميع أشكال اللاهوت الناجمة عن الوحي (لوموند، ١٩٨٩/٣/١٥).

إذا عدنا إلى كلمات أركون نفسه التي تفوه بها عام ١٩٨٩، أرى في هذه الحالة أنه «اقترف أكثر من طيش» عندما شكك في الأساس الجوهري للديمقراطية الليبرالية، وفي حرية التعبير، وعندما ربطهما بأساس هذا المجتمع الذي يعتبره مقدساً. ويمنعنا من التشكيك في «الوقائع المدشّنة» لدين من الأديان، وفي شخصية مؤسسها النبوي. وإزاء هذا التجاوز، يعترف بوضوح «أقول لا»، ويحتفي عن طيب خاطر بمساعدة المؤمنين الآخرين ومن بينهم الكاثوليك، وذلك لتبرير رفض جازم جداً. وسيلتحق أركون في ما بعد وبشكل صريح بهؤلاء المؤمنين الذين صدمهم عام ١٩٨٨ عرضُ فيلم المخرج الكاثوليكي مارتان سكورسيس «الإغواء الأخير للمسيح». وفي معرض حديثه عن الاحتجاجات التي أثارها هذا الفيلم يصرّح قائلاً: «ما هو مسموح به في المسيحية، مسموح به أيضاً في الإسلام» (انظر الصفحة ١٠٩ من كتاب: «قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم» [بالهولندية]). وللمفارقة فإن ما يصدم المسيحيين في هذا الفيلم يتعلق تماماً بجوهر العقيدة الإسلامية، ففي دين النبي، بعد أن صُلب المسيح فإنه لم يمت. وحسب رواية كازانتزاكي، نزل المسيح عن الصليب وعاش - كباقي الأنبياء في الإسلام - حياة رجل متزوّج سعيدة، وفقاً لأحكام القرآن. لقد اتهم ألبير ميمّي محمد أركون بأنه يريد تقويض العلمانية وبأنه تواطأ مع كردينال باريس لاعادة إدخال التعليم الديني إلى المدارس العامة. هل يجب أن نستخلص أن أركون سيتعمّد عما قريب على يدي الكردينال؟ كلاّ، إذ لا يعني ذلك إلا «اسرافاً» في الحوار بين مؤمنين يذبّون عن أنفسهم، على ما يبدو، ويتصدون للاأدرية المتنامية. وينبغي أن نلاحظ أن التباينات العرقية تمارس حالياً مثل هذا التأثير على المثقفين الذين يمثلون مختلف الأديان، فيصل بهم الأمر إلى الدفاع عن عقائد أديان لا ينتمون إليها، وهي عقائد يمنعها أو يدحضها دينهم. وهذا نوع غريب من التضامن الدولي ما بين الأديان، مما دفع أصحاب النوايا السيئة إلى الاسترابة بوجود مؤامرة تتهدد العلمانية التي هي محصلة من محصلات الحداثة ورمز لها.

ولحسن الحظ، عندما يتذمر أركون من الانتقادات التي تعرّض لها، وعندما يقول «لا»، فإنه يتعارض تعارضاً فاضحاً مع ما كتبه عام ١٩٩٤، إذ قال: «كانت العاصفة على درجة من العنف والأهواء، على درجة من الالتهاب والتهديدات الجسدية، على درجة من التوجس، بحيث صُنّفت أقوالي اعتباطيّاً في التيّار الأصولي، علماً بأنني لم

أكفّ منذ ثلاثين سنة عن العمل **لنقد العقل الإسلامي** كي أتيح لعدد من الكتب من أمثال «الآيات الشيطانية» أن تُستقبل في أوساط الجماهير الإسلامية. أتمنى أن يكون كتاب «الآيات الشياطنية» في متناول جميع المسلمين كي يفكروا بطريقة عصرية في الوضع المعرفي للوحي»[١]. وهكذا بعد أن عاد أركون إلى ثوابه بعد الصدمة التي تعرض لها بسبب المهاجمات التي انهالت عليه، وبعد أن تجاوز الارتكاس العاطفي للتضامن مع جماعته، فقد التحق دون تحفظ بصفوف المثقفين المتسامحين، لا بل نصح المسلمين بدراسة هذا الكتاب الذي لعنه في السابق.

غير أن أركون مازال حتى الآن ينصحنا بأن «نكفّ عن التعامل مع قضيّة سلمان رشدي باتجاه واحد. لقد تصدَّت المظاهرات وأشكال الرفض التي ظهرت في بعض الأوساط الإسلامية، تصدَّت لشخص رشدي أقل مما تصدت لذلك الكتاب الذي أصبح رمزاً لجميع الاعتداءات في التاريخ الحديث على المجتمعات الإسلامية، ومنذ القرن الثامن عشر بخاصة». ونظراً للخيارات الايديولوجية المعادية للاستعمار التي اتخذها أركون، فإنه يُبدي فعلاً تحفظاته السياسية على الاراء الغربية. ففي عام ١٩٨٩، وبينما كان يجيب على أسئلة الصحفيين، كان ما زال يرفض الانتماء إلى الكاتب سلمان رشدي.

«**السؤال:** إن ردة فعل الغرب على هدر الدم الذي أعلنه الإمام الخميني كانت أشدّ مما هي عليه في بلدان الإسلام المعتدل. كيف تشرح ذلك؟

الجواب: يجب أن نجعل مسافة بيننا وبين هذه الضجّة. أرى أن المسألة تجاوزت قضية دريفوس، لأنّ الضمير العالمي هو المخاطب. تُظهر العاصفة الحالية أنه من العبث استرجاع عدد من المواضيع المعروفة ومن الانتصارات الذهنية التي يثمّنها جميع الناس، ولكنك لا تستطيع أن تطالب جميع الثقافات بأن تتبع المسار الذي شقته فرنسا وأوروبا منذ قرنين. إذا اقتصرنا على هذا الخطاب فإننا نفرض على جميع الثقافات أن تنغلق في النموذج الغربي الوحيد للتطور التاريخي وللانجاز الفكري والفني. فكأننا بذلك نعيد الخطاب الاستعماري الذي كان يشرعن السيطرة على باقي الشعوب والثقافات من خلال تصدير الحضارة الأوروبية. إنني أرفض إذن الاستنكارات الحالية لأنها تستند إلى مرجعية تدّعي أنها علمية وفكرية، ولكنها في الحقيقة تستند إلى مسلّمة ايديولوجية غير مقبولة إطلاقاً وشُجبت في مرحلة إزالة الاستعمار. أظهر الفكر الغربي أنه عاجز عن التطور خارج النماذج التاريخية التي وضعتها أوروبا وعزّزها الغرب التقاني.

(١) ـ من أجل رشدي، مئة مثقف عربي ومسلم يؤيدون حرية التعبير، باريس ١٩٩٣، ص٥٠ ـ ٥١.

السؤال: أليس هدر الدم الذي أطلق في كافة أنحاء المعمورة هو عمل همجي صدم الغرب أكثر من مضمون كتاب لم يكن يعرفه؟

أركون: لقد زعزع مثل هذا العمل الوجدان الإسلامي أيضاً، كما هدّ كياني أنا. ولكنك تقرّ معي بأننا يجب ألاّ نبقى هنا. ينتظم كل وجود إنساني داخل مجموعة من الإشارات والرموز التي يحرّكها «مديرو المقدسات» كما يقول ماكس فيبر. على مستوى علم المعاني أرى أن ثنائية الإسلام ـ الغرب التي يطيب لبعضهم أن يشدّد عليها، هي ثنائية غير مقبولة (لوموند، ١٩٨٩/٣/١٥).

وهكذا نجد أنفسنا في صميم النزاعات الايديولوجية التي تُعزى إلى الاستعمار وإزالته. إن الوجدان الإسلامي لأركون قد تزعزع بعمق، كما يقول. بعد انهيار الكتلة الشرقية عام ١٩٨٩، هل نجد أنفسنا أمام اندلاع حرب الحضارات، كما يدّعي الكاتب المغربي مهدي المنجرة؟ ففي هذه الحالة، ينبغي أن نعتاد رؤية منظرينا الايديولوجيين العلميين يتنازعون «تاريخ هوية جماعتهم» ومؤسسيها المقدّسين.

ألا يجب علينا، في بداية تحليلنا، أن نتساءل أيضاً عن دوافع كاتبنا، كما فعل محمد شريف فرجاني، وهو مدرّس في جامعة ليون وعضو مؤسس في الفرع التونسي للجنة العفو الدولية في أطروحة الدكتوراه التي ناقشها عام ١٩٩١ إذ قال: «بدل أن يستنكر السيد أركون محاكم التفتيش والدعوة إلى القتل، يفضّل اتهام العقل التنويري»، «يؤسفني القول إن المثقفين العرب الأكثر جرأة ـ ومنهم السيد أركون الذي يحتل مركز الصدارة ـ لا يتجرأون في هذا المجال على متابعة تحليلاتهم (مع أنها واضحة وثاقبة) ليتخذوا موقفاً من الحكم العام المؤسس على أحكام مسبقة وغيبيات أظهروا تمفصلاتها. لا يجرؤون على إجراء قطيعة مع الإجماع والامتثالية اللذين فُرضا منذ قرون على المقدّس ودوره والتعامل معه، حتى ولو انقلبوا في هذا الصدد على أفكارهم المعطاة وقناعاتهم العميقة. لاجرم أن الخوف من مقاومة تيّار اليقينيات التي وُضعت وفُرضت باسم قداسة تمتدّ حدودها حسب نزوات أصحابها قد دفع بكثير من المثقفين ـ الذين كانوا سابقاً حداثيين وعلمانيين ـ إلى أن يكتشفوا (ولو بشكل سحري) أن العلمانية لا تناسب المجتمعات العربية الإسلامية»[1].

يقوم موضوع الكتاب الحالي على البحث المسهب لمعرفة ما إذا كانت هذه التهمة

(١) ـ «الأصولية الإسلامية والعلمانية وحقوق الإنسان. قرن من الجدل المؤجلّ داخل الفكر العربي المعاصر»، مقدمة علي مراد، باريس، ١٩٩١، ص٣١٥ ـ ٣١٦.

الخطيرة والممضّة في مكانها. إن محمد شريف فرجاني ـ وهو أحد المناضلين من أجل حقوق الإنسان ـ يؤسس اتهامه على تحايل أركون على «حق الاختلاف» إذ لا يرى فيه إلاّ «شكلاً مبطّناً وخبيثاً من أشكال العنصرية» (المرجع السابق ص ٣٧٣). فيقول «إن أركون كمستعمَر سابق يستعمل هذا الحق كسلاح ابتزازي مقيت، ولا يتورّع عن أن يتصرّف إزاء شعبه كالمستعير السابق، إن لم يكن أسوأ منه. إن المثقفين من أمثال السيد أركون والسياسيين العرب الذين يلجأون إلى هذا الابتزاز يترتب عليهم النظر في استخدام الصهيونية للجرائم النازية لتبرير جرائمها التي ترتكبها بحق الشعب الفلسطيني. أتراهم لا يفعلون الشيء نفسه عندما يلجأون إلى البرهان السيء النية الذي يقوم على ذكر الاستعمار كل مرّة ترتفع فيها أصوات تدافع عن حقوق الإنسان في المستعمرات السابقة؟» (ص ٣٧٤). لا أريد أن أحلل في هذه الدراسة ـ منتقداً تاغييف ـ إذا استطاع «حق الاختلاف» أن يتمّ كمبدأ اتهامي، وإذا كانت الكليّات الغربية تؤدي إلى المقتضيات العنصرية التي تدمج الآخَر وتعتمد على القوانين الموسومة بالكونية[1].

ومع ذلك نجد أن الاتهامات الانفعالية واضحة. يبقى أن نبحث عن مدى الفصل بين الدين والدولة وعما إذا كان أركون يستريب به في أعماله. ويقوم مسعانا إذن على التساؤل مجدداً عن مسألة «الدين والدعوة» الذائعة الصيت، وعن وحدة الدين والسياسة في الدولة، حسب الشعار الذي ابتكره الأصوليون الاسلاميون.

٢ ـ الإسلام الليبرالي في مواجهة التقاليد العلمانية للدولة القومية:

إن ردود فعل أركون إزاء الحداثة العلمانية ليست في الحقيقة مفاجئة، مع أنها غير متوقعة. مازال موضوع العلمانية يعتبر اليوم من الممنوعات العامة في المجتمعات الإسلامية. وتثير مناقشة مثل هذا الموضوع امتعاضاً كبيراً في الجامعات، مع أن هذه المناقشة لم تنقطع طيلة هذا القرن انطلاقاً من عبد الرحمن الكواكبي ووصولاً إلى السوري صادق جلال العظم.

وكان الحديث عنها أحياناً جذرياً كما فعل فؤاد زكريا (١٩٩١). فإلى جانب

(١) ـ لتحليل جدلية النسبية/ الكونية، أنظر مداخلة رون هاليبير في الندوة الثانية المغربية الهولندية التي انعقدت عام ١٩٨٨، والمداخلة بعنوان: «البحث عن الأصول التاريخية للهوية المغربية. نقد الخطابات الاستعمارية والقومية والهجروية». منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط ١٩٨٩.

العلمانية التي أدخلها أتاتورك إلى تركيا إبّان العشرينات، نجد أنّ الوعي القومي الذي نشأ عن النضال من أجل الاستقلال قد انتشر بأشكال عدة (كالناصرية والاشتراكية العربية والبعثية في كل من سوريا والعراق). ورأت هذه المنطقة من العالم نشوء أنظمة اشتراكية مختلفة تبعد قليلاً أو كثيراً عن نموذجها الأصلي. إلا أن جميع هذه الايديولوجيات العلمانية إلى حدّ ما لم تستطع أن تتجذر في البلدان الإسلامية. لقد أثبت التراث الشعبي الديني في خاتمة المطاف أنه أقوى من حافلات العصرنة هذه التي اضطرت إلى التغيّر والتأقلم مع «الايديولوجية» القائمة، أي ايديولوجية الإسلام. والآن عندما نستعرض النتائج نلاحظ أنه ما من ايديولوجية استطاعت أن تحل محل الإرث الإسلامي.

في الغرب فرضت الثورة الفرنسية على الدولة البديل السياسي والفلسفي للعلمانية ليحل محل النظام الثيوقراطي للكنيسة، وهذا ما اقتضى ـ حسب أركون ـ اعادة إدخال للوظائف الدينية في مؤسسات النظام الجمهوري العلماني. فبدل الوحي الديني، أصبحت سيادة الشعب تعطي المشروعية للدولة. وكانت المقصلة وضرب الأعناق هما المؤشران على وجود قطيعة جذرية. إذا تكرر التاريخ الثوري، فإنه أخذ منحى متبايناً جداً عن المنحى الذي تخيلته العصرنة الغربية. وهكذا سنرى أن ثورة الخميني الإسلامية تاقت هي أيضاً إلى استخدام المقصلة لتضع حداً للعهد البائد. وعملت المقصلة عندئذ كرمز لنهاية العصر العلماني في عهد شاه إيران. وانتشرت هذه الرغبة الشعبية في القضاء على التطور العلماني أيضاً في الجمهوريات السلطوية الأخرى في الشرق الأوسط وفي ممالكه.

ما هو موقف أركون من هذا الجدل الكبير؟ للاجابة على هذا السؤال، لابدّ من متابعة طريقة تفكيكه للعلمانية في عصر التنوير، ومن متابعة العلاقات الممكنة لمقولة العلمانية هذه بالإسلام وبأوروبا وبالبلدان الإسلامية في آن. كيف يفسّر أركون التجربة العلمانية للذات؟ في كتابه «انفتاحات على الإسلام» (الطبعة الثانية) يقول في الصفحتين ١٩٩ ـ ٢٠٠:

«إن تصوّري للعلمانية، يبلغ حدّ الحذر من «العلمانيات ذات الآفاق الدينية»، التي تحدّث عنها «هانز كنغ»، لا بل نبذها. وأنا أبذل جهدي منذ سنوات، انطلاقاً من مثال الإسلام، الذي كثيراً ماذُمَّ وأسيءَ فهمُه وتأويله، أن أشق الطريق، لفكرٍ قائم على الدراسة المقارنة، لتجاوز جميع منظومات إنتاج المعنى ـ الديني والعلماني ـ التي تحاول أن ترفع المحلّي والتاريخي الجائز،والتجربة الخاصة، إلى الشامل، والمتعالي، والمقدّس،

الذي لا رجعة عنه. ويستتبع ذلك، مسافةً نقدية واحدة، إزاء جميع «القيم» الموروثة في جميع تقاليد الفكر، بما فيه عقل الأنوار، والتجربة العلمانية التي انحرفت نحو اللادينية المناضلة. ويبدو لي غير كافٍ، إطلاقُ صفة العلمانية على العقلانية الجديدة التي هي في طور الانبثاق، في مواجهة منهجية ومعمّمة، بين الثقافات، وأنماط التفكير، والأطر السياسية لتحقيق المصائر الفردية والجماعية. ولاسيما إذا نظرنا إلى الفكر العلماني، في إطاره المؤسس الأكثر تقدّماً ـ عنيتُ الجمهورية الفرنسية ـ علي أنه لا يزال في مرحلة الرفض، والنبذ، والإدانة لتقاليد فكرية وحضارية عظيمة. وبدلاً من الاعتراف بالخصب الفكري للجدل الذي أدخله الإسلام، بفضل الميدان التاريخي، إن صحّ القول، إلى مجتمع لم يستنفد المواجهة بين نمطي إنتاج المعنى؛ النمط الديني والنمط العلماني، نرى تكاثر حملات التشهير، بالعودة إلى «ظلمات العصر الوسيط»[1].

يجب شرح هذا الالتباس المتعلق بالعلمانية سوسيولوجيّاً. يدرك أركون أن تطور المجتمعات الإسلامية لا يظهر فقط هذا التأخر التاريخي المعروف ولكنه يبدو مختلفاً تماماً عما هو عليه في المجتمعات الغربية. يقول أركون: «لا شك أن الوعي الجمعي الإسلامي الحالي لا يعرف هذه القطيعة النفسية الثقافية التي نلاحظها منذ القرن التاسع عشر على الأقلّ في الغرب المُعَلْمَن. ولكن ينبغي ألاّ نعزو هذا الفرق إلى مقاومة الإسلام لحركة العلمنة مقاومة أكثر فعالية من مقاومة المسيحيّة. إن مقولة الوحي الإلهي/ البشري هي مقولة واحدة للديانات الكتابية الثلاث، ولكنها عرفت مهاجمات مختلفة شنّها العقل العلمي والحضارة الصناعية. ولكنّ هذا لا يعني أن الانتقال إلى العلمانية التي أدت إلى تهميش اللاهوت لا بل إلى القضاء عليه عن طريق علم الاناسة (إرجع إلى المناظرات المتعلقة بموت الله)، يُعتبر تطوراً حتمياً ينبغي على الإسلام معرفته بعد المسيحية»[2].

ويشرح أركون هذه النقطة فيرسم مخططاً أولياً للتطور الخاص الذي عرفته البلدان الإسلامية إذ يقول: «سيُفتح الحقل الثقافي لإلهية وإنسانية الوحي في مرحلتين. ففي البداية يجب الغاء جميع المواقف التي تدافع عن إسلام قد يقاوم العلمنة، وذلك بسبب سُمُوّه الديني فقط، كما ينبغي اقصاء الادعاءات التي يقوم بها الفكر العلماني الذي يتصور أن المرحلة الحاسمة لتحرّر العقل تستبعد المعتقدات الخيالية. نستطيع عندئذ

(١) ـ أخذت هذا الاستشهاد من ترجمة صياح الجهيّم لكتاب أركون الذي صدر عن دار عطية بعنوان «نافذة على الإسلام» بيروت ١٩٩٦، ص١٨٠ (المترجم).

(٢) ـ Algeria مقالة: «سياسات إحياء الإسلام» (بالإنكليزية)، ١٩٨٨، ص٢٢٨ ـ ٢٢٩

التفكير في اعادة إدراج الوحي داخل الحيّز المعرفي المرمَّم حيث يستغلّ العقل ـ في اكتشافاته الجديدة حول المعنى ـ نداءات الرمزية الدينية النكوصية الموجودة في حياتنا وفي أشكال تملّك الحداثة العلمانية»[1].

ينشأ الجواب الملتبس الذي قدّمه أركون عن أنه لا يريد أن يكون أسيراً لأحد الطرفين الموجودين على الساحة الآن واللذين يبحثان عن مجال «ممارسة التعقّل»، علماً بأن هذه الممارسة هي «النظر في جميع مجالات المعرفة والممارسة، بما فيها المجالات الدينية». وينبّهه فكره التفكيكي فعلاً فيقول له: «هناك طريقتان لممارسة العقل؛ ففي الغرب، وفي فرنسا بخاصّة، هناك ما يسمّى بالاكليروسية ومعاداة الاكليروسية، وكلتاهما تترجمان سياسياً مشكلة معرفية لنزاع قائم بين أولئك الذين يخضعون العقل لمنطق السلطة (قال الله كذا..) وأولئك الذين يسلّطون النقد على كل انتاج يقدمه الفكر البشري»[2].

ويفكك أركون هذه التعارضات كما لو كانت طرقاً في التفكير ومخلّفات عقيمة من القرن التاسع عشر. إذا اقترحنا عليه اشكالية العلمانية انطلاقاً من هذه التعارضات المألوفة التي خلّفها لنا تراثنا الثقافي، نراه يتوتّر ويتّهمنا بتحريف النقاش. يقول: «تحيّرني بالأحرى الطريقة التي تطرحون بها هذه المشكلة الخاصة، لأنكم على ما يبدو تحافظون على بعض التعارضات، كتلك القائمة بين الطبيعي والماورائي، والعلماني والديني، على سبيل المثال. في الحقيقة لا يُطرح الجدل اليوم بهذا الشكل، فهذه التعارضات هي تفرعات ثنائية نموذجية للعقل الوضعي والسجالي في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وهذا السلوك السجالي والتفريعي الذي يحاول فصل الأشياء بإقامة تعارضات مصطنعة هو سلوك تميّزت به اللغة السائدة اليوم في الغرب، إنْ في ايطاليا وإنْ في فرنسا. ويتفرّع هذا عن كون لغة الطبقات السياسية في الغرب لا تتابع تقدّم المعرفة. لأنها متأخرة من الناحية الفكرية ولأنها تستعمل ترسيمات ايديولوجية تعود إلى القرن التاسع عشر» (المرجع المذكور ص٤٧).

أينجم عن ذلك أنه يجب ادخال التعليم الديني إلى المدارس؟ ويجب ادخال الغيبيات إلى الخطاب المعاصر؟ يقول أركون: «ليست العلمانية موقفاً معادياً للدين، إنها موقف فلسفي للعقل أمام مشكلة المعرفة. فبحجّة الحياد لا يستبعد التعليم، كما فعل الناس في

(١) ـ المرجع السابق.

(٢) ـ محمد أركون وموريس بورمان وماريو أروزيو: «الإسلام: دين ومجتمع». مقابلات اشرف عليها ماريو أروسيو، باريس، ١٩٨٢، ص٤٦. (بالفرنسية).

فرنسا،كل اهتمام بالأديان. صحيح أنه يجب عدم مذهبة التلاميذ كما يحدث هذا في المدارس الإسلامية، ولكن ألاّ ننسى أن الدين معطى من المعطيات الملموسة في التجربة الإنسانية وأنه موجود في جميع المجتمعات. لذا يجب أن يُدرس كدين.

الغيبيات؟ إنها بُعد نفسي لإدراكنا. لا أقول بأنه يتوجّب علينا تأكيد صحتها وحقيقتها كما يفعل اللاهوتيون السذّج؛ أقول إنها تساهم في بناء المتخيّل الاجتماعي، أي أنها تشكّل جزءاً من البحث النفسي والاجتماعي. لا نستطيع أن نفهم بعض الحضارات، إلاّ إذا أدخلنا فيها البعد الغيبي كمنظومة مرجعية وكإطار لادراكنا النفسي للعالم. كيف نُعرّف جميع الحركات المتاخمة للأديان وجميع الفرق الدينية التي تنتشر اليوم في أفريقيا والغرب؟ هل نعرفّها باستنادنا إلى مقولات اللامعقول والماورائي؟ إن في هذه الحركات والفرق «شيئاً» وقوّة يكيّفان ادراك أتباعها. لا تهمل العلمانية شيئاً يرتبط بنشاط المعرفة، على عكس ذلك نراها تصدّ كل حاجز يعترض سبيل المعرفة، أي بخاصّه جميع أشكال المَذْهَبَة. يجب علينا اليوم أن نشجب بقوة تلك النزعة الموجودة لدى الطبقة السياسية التي تستعمل عدداً من التفرّعات الثنائية كي تُفقد الدين أو العلمانية صدقيتها، أي حسب الانتماء إلى هذا المعسكر أو ذاك. لا تجرّد العلمانية أي شيء من صدقيته. إنها تشمل جميع أبعاد المعرفة التي تظهر في الوجود الإنساني»[١].

بعد أن انتقد أركون الغرب لأنه يهمل البعد الغيبي كمنظومة مرجعية، نراه يفسّر لنا نقص العلمنة ويقدّم أسباباً «نُسيت أو أهملت» ويسوق أسباباً اقتصادية واجتماعية كغياب «انتشار القوى المنتجة»، فيقول: «تتمثّل احدى المآسي الكبرى التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، في الخلط بين الحقيقة الاجتماعية التي تبينها المطالب الجماهيرية وبين الحقيقة الخاصة بالرسالة الدينية التي يفسّرها كلّ واحد على طريقته. لذا عندما نراقب الوضع من الخارج، يتكّون لدينا انطباع بأن هذه المجتمعات الإسلامية هي ضدّ العلمانية والعلمنة وضد كل شكل من أشكال الحداثة. ونتساءل عندئذ عمّا ستفعله كي تحدِّث نفسها، لأنّها ترفض هذه الاكتشافات الجديدة للحداثة. ومع ذلك نلاحظ أن هذا الفرض صادر عن أناس غالبيتهم من الأميين والبؤساء والمحرومين اقتصادياً والمسيّرين ايديولوجيّاً والمستأصلين ثقافياً والمهمّشين؛ وحتى أن الكثيرين منهم لا يجدون عملاً يضمن أبسط درجات الكرامة لعائلاتهم... وأكرر، إذا كان الغرب قد طوّر نوعاً من أنواع العلمنة وشكلاً من أشكال العلمانية (أقول: «نوعا، وشكلاً»)،

(١) المرجع السابق، ص٤٨ ـ ٤٩.

فلأنه حصل تقدم مستمر وانتشار ثابت للقوى المنتجة ولقوى العمل والثروات المادية، من القرن السادس عشر حتى أيامنا؛ وكل هذه الأمور لم تتبلور حتى الآن في المجتمعات الإسلامية. ومع ذلك نجد هنا ظاهرة محتملة مرتبطة بالحيثيات التاريخية الخاصة، لأنها ليست ظاهرة ملازمة للدين ولتعاليم الإسلام أو المسيحية. ومع الأسف نجد أن حماة المجتمعات الإسلامية الأكثر وعياً قد نسوا أو أهملوا هذه المعطيات، مع أنها بسيطة جداً»[1].

ومؤخراً ذهب أركون أبعد من ذلك، فرأى أن سبب غياب العلمانية في البلدان الإسلامية مردّه غياب الحيّز الذي يمكن أن تنتعش فيه حرية الفكر النقدي والإبداع الفنّي. وفي هذه الحالة نجد أنّ مسألة الدجاجة والبيضة تطرح من جديد. ألا يشرح أركون الواحدة بالأخرى والعكس بالعكس؟ ألا يقدّم تفسيرات دائرية لظهور العلمانية فيقول إنها ناشئة ـ من جهة ـ من تطور «القوى المنتجة وقوى العمل والثروات المادية» ـ ومن جهة أخرى ـ من العوامل الثقافية، كغياب حرية الفكر النقدي والإبداع الفنّي؟ ألا يجدر بنا أن نبحث عن السبب في مكان آخر، أي في بنى أكثر جوهرية تتعلق باختلافات هذه المجتمعات؟ وهذا يدفعني بدوري إلى البدء بالبحث وإنّما في اتجاه آخر، والهدف من ذلك هو إظهار المدى الضيّق جداً للنموذج التفسيري الذي يقدّمه أركون. يقول:

«إن الديمقراطيات الغربية تملك مجالات كثيرة للحرية يستطيع فيها الفكرُ النقدي والقدرةُ على الإبداع الفني على الأقل أن يضعا حجارةَ ربطٍ من أجل منطلقاتٍ جديدة للتفكير والمعرفة وللقوانين الأخلاقية والسياسية والمعرفية. وفضلاً عن ذلك، يُعدّل البحثُ العلمي والتكنولوجي باستمرار الشروط المادية والأخلاقية لإنتاج وجود المجتمعات. ولهذه الفعاليات المتزامنة قدرةٌ بالغةٌ على الاندماج والتوجيه. وليس في المجتمعات المسلمة المعاصرة شيءٌ من هذا القبيل؛ فهي تستطيع أن تستورد المواد التكنولوجية الأكثر تعقيداً، وأن تشتري السلاح الأكثر تقدّماً، وأن تقيم المخابر الأكثر إتقاناً... لكن الدول، في الوقت نفسه، تمارس رقابةً إيديولوجية شديدة الصرامة بحيث أن جميع أدوات الحداثة العلمية تظلّ بلا أثر ملحوظ على العقليات أو حتى على الفكر التأملي. إن القدرة على التكامل والتقدم هنا، تتحوّل هناك إلى عامل تفكيك وانحراف دلالي»[2].

(١) ـ المرجع السابق، ص٨٥.

(٢) ـ نافذة على الإسلام، ترجمة صياح جهيّم، ص٢١٧.

إذا ذهبنا بعيداً نرى أن العلمنة أكثر من أن تكون تمييزاً بسيطاً بين القضايا الروحية والدنيوية. في الواقع هذا التمييز موجود في كل المجتمعات، بما فيها المجتمعات الإسلامية حتى إذا نفى الخطاب الديني وأخفى هذا التمييز في المجتمعات الإسلامية. ويحاول أركون تقريب المسافة لأنصار كلا المعسكرين المتعارضين. قد لا ينبغي على المدافعين عن العلمنة أن يعارضوا القبول بالديانات التقليدية، كما لا ينبغي على المدافعين عن الحيّز الديني أن يعتبروا العلمانية كخطوة حاسمة لتحرير العقل البشري. ومع ذلك، كما يقول أركون في مقالته باللغة الإنكليزية «مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي»، فإن المفاهيم المناسبة لشرح هذه العقلية الجديدة مازالت تنقصنا[1].

ويرى أركون أن التيارات السياسيّة الحديثة كالاشتراكية والليبرالية والرأسمالية هي أيضاً تيارات دينية شرعنتها كأديان مؤسساتُها الاجتماعية الخاصة ومنظماتها الاقتصادية وشعائرها وأنظمتها المعرفيّة وقناعاتها. وهذا يُثبت أن ثقافتنا الحديثة لم تتحرر بعد من الإطار الاسطوري والايديولوجي للثقافات التقليدية. وفي هذا المنظور، يجب اعادة النظر في رؤيتنا لدور العلمانية في الإسلام ولموقعها فيه. دخلت المجتمعات الإسلامية أكثر من أي وقت مضى في سيرورة تاريخية للعلمانية. فمنذ العصر الاستعماري ومع انتشار ايديولوجيا التحديث، قبلت هذه المجتمعات جميع صفات الحداثة المادية؛ وهذا بالضبط هو الذي يشكّل تقدّم الحركات الأصولية ونجاحها. ويرى أركون أن هذه الأصوليات الإسلامية نجمت فعلاً على الصعيد الاجتماعي من هذه العلمانية؛ ذلك أن معظم أتباعها ينحدرون من الطبقات الاجتماعية الدنيا في المجتمع والمقطوعة في آن عن الثقافة التقليدية وعن الثقافة المدينية العصرية، أي الثقافة التي لا يصل إليها المهمَّشون. وتعبّر هذه الجماعات عن أملها المُعَلْمَن في تحسين وضعها المادي، ولكن بلغة دينية، لأنها لا تملك خطاباً آخر تعبّر به.

ويرى أركون أن مستقبل العلمانية الحديثة في العالم الإسلامي مرتبط بالحداثة الفكرية، كما يقول. ويتعلّق الأمر بتحديث فكري حقيقي تكفّ فيه المجموعات المحظوظة كطّلاب التكنولوجيا والعلوم البحتة عن تبنّي وجهة النظر الأصوليّة. يجب تعبئة الفراغ الثقافي الذي يستخدم ظاهرة العلمنة لتبرير التخلّي عن الغرب. وفي الوقت ذاته نرى الأصوليين يستوردون مواد ثقافية مختلفة ينتجها الغرب كالتكنولوجيا التي

(١) - وردت مقالة أركون The concept of authority in Islamic thought في كتاب كلاوس فرديناند ومهدي مظفري وهو بعنوان Islam: state and society لندن، ١٩٨٨.

هي ثمرة من ثمار هذه العلمنة. في سياق كهذا تسيطر عليه مثل هذه التناقضات، يعتقد أركون أن المجال أضيق من أن يفكّر المرء في بعد جديد للعلمانية.

ويثبت لنا أركون أن العلمانية ليست شيئاً جديداً، إذ يعود إلى الجماعة الأولى في المدينة المنوّرة وإلى جهود الفلاسفة الإسلاميين. كي نتمكن من ترك الأفكار الجديدة تتفتّح، يجب اكتشاف أسباب الاخفاقات التي أصابت هذه الجهود الفلسفية الأولى[1]. تبلورت الطريقة الصراطية في التعبير دائماً في اللجوء إلى أدلجة المفاهيم السياسية التي ترجمها الخطاب الديني، مما يدّل على أنها كانت معلمنة. وفي الواقع كانت جميع الأنظمة السياسية المنتشرة في العالم الإسلامي معلمنة وتسيطر عليها نماذج غربية.

ولكن يجب على الغرب، كما يظن أركون، أن يعيد التفكير في موقفه[2]. وللتفكير في هذه الإشكالية يستطيع الإسلام أن يساهم في الاتجاهات المهمّة الثلاثة التالية:

١ ـ البعد الديني للوجود الإنساني ودعوة الإنسان إلى المطلق.

٢ ـ توسيع المنظور التاريخي في مجال اليهودية والمسيحية الثقافي.

٣ ـ المساهمة الدولية للوصول إلى نظام ثقافي واقتصادي وسياسي جديد[3].

ويرفض أركون الموقفين المتطرفين التاليين، يرفض العلمانية الراديكالية كتلك التي نشرها أتاتورك والتي تعني «انتصاراً للمعرفة الوضعية والتاريخانية انفصل عن الوعي الأسطوري الذي ما زال يترعرع في أوساط الجماهير»[4]. ويرفض أيضاً إضفاء طابع القداسة على السياسة الذي يقوم به القوميون والإسلاميون. ومع ذلك لا يتوصّل أركون إلى اعطائنا فكرة واضحة ودقيقة عن النهج الذي يريد شقّه بين هذين الحدين المتطرفين اللذين يستنكرهما.

تؤثّر الفجوة القائمة بين هذين المعسكرين في الرموز التقليدية، التي حُكم عليها بألا تكون إلا علامات يستغلّها التقدميون والرجعيون في آن. في مثل هذا السياق، يرى أركون أن معنى الرمز قد يتغيّر تغيراً كبيراً. أثناء الثورة الجزائرية كان ارتداء الحجاب

(١) ـ مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي، ص٧٠.

(٢) ـ المرجع نفسه، ص٧١.

(٣) ـ المرجع نفسه، ص٧٢.

(٤) ـ نافذة على الإسلام، ص٤٧.

علامة تدل على مقاومة المستعمر، ولكنه أثناء قيام الثورة الإسلامية في إيران كان يعبّر عن استعادة الهوية الإسلامية التي أعتبرت مهدَّدة على يد الامبرالية الغربية. فقد حاولت العلامة أن تتخذ وظيفة رمزية دون أن تنجح في ذلك. وينادي أركون ببزوغ مجال معرفي جديد جداً، وبقفزة معرفية تكشف القناع عن الزعماء الجدد وتتيح شكلاً جديداً من تجربة الإسلام[1]. ومع ذلك ما ينقص رجلاً مثل أركون الذي غالباً ما يتكلم عن مكافحة الاستعمار والامبريالية وعن تفكيك الاستعمار والاستقلال، هو تجسيد المثال الذي يقترحه. فلا يبيّن لنا كيف يساهم الإسلام المستنير الذي ينادي به في تعبئة الجماهير، اللهم إلاّ ذلك الوعي الذي يخلقه لدى نخبة من المثقفين ولدى طليعة مستنيرة.

على الصعيد العملي، ألم تكن هناك استراتيجيّة أخرى ممكنة؟ لنفكّر في لاهوتيي التحرير وفي تأسيس جماعات القاعدة في أمريكا اللاتينية. ولكن أركون يحتقر هؤلاء اللاهوتيين، كما يحتقر المفاهيم الإسلامية التي قدّمها كلّ من علي شريعتي وحسن حنفي. ويقدّر أن تحويل المعطيات الإسلامية على يديهما هو ايديولوجي. ويرى أركون أن «الطريق المختصر التاريخي والفلسفي» الذي نهجه حسن حنفي «أصبح إحدى الوسائل الثابتة للدفاع عن الإسلام الحالي». ويعتبر أن المصطلحات العربية المقتبسة عن الفرنسية تبرهن عن الجهد الملتبّس الذي بذله حنفي للتوفيق بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي[2].

ومع ذلك فإن احدى مقولات الإسلام التقليدي كمقولة الجهاد، التي استعملها مثلاً الأمير عبد القادر الجزائري، تشرح تماماً، برأيي، كيف يستطيع أحد المفاهيم الكلاسيكية أن يصبح مفهوماً يعبّر عن القومية المعاصرة ويغطي عندئذ حقلي التراث والحداثة[3].

٣ ـ احتكار الدولة «للحدث القرآني» منذ بداية الإسلام الحنيف وحق «الدولنة» الحديثة:

نشأت خلال الرسالة القرآنية إيديولوجيا ـ ويدعو أركون هذه الظاهرة بـ «الحدث القرآني» ـ وهو ما قام به سياسيو الامبراطورية الإسلامية للقرآن منذ البداية. وكانت

(١) ـ نافذة على الإسلام، ص٤٨.

(٢) ـ نقد الفكر الإسلامي، ص١٨٢ ـ ٤.

(٣) ـ رودولف بيترز: الإسلام والاستعمار، عقيدة الجهاد في التاريخ المعاصر (بالانكليزية)، لاهاي ـ باريس ـ نيويورك، ١٩٧٩.

النتيجة تأسيس «الدين الحق» فيقول: «وما يقدمه الفكر الديني على أنه «الدين الحق»، يكشف علم الاجتماع والانثروبولوجيا النقاب عنه، على أنه إيديولوجية كل جماعة لتفرض تفوقها»[(١)]. وبالنسبة لأركون: «من البديهي أن الرموز في الإسلام كما هي في المسيحية واليهودية، قد انحطت إلى مجموعات قانونية، وطقوس آلية، ومذاهب مدرسية، وإيديولوجيات للهيمنة. ويمكننا متابعة هذا الانحطاط بدءاً من وفاة النبي سنة ٦٣٢»[(٢)]. وحسب أركون فقد أُهمِلَت دولنة الإسلام من أجل المركزة وإدارة الامبراطورية الشديدة الاتساع» وقد امتدت هذه الإمبراطورية بالنتيجة إلى فرنسا حتى عام ٧٣٢ في معركة «بواتييه» إذ أوقف شارل مارتيل زحف العرب والبربر الآتين من إسبانيا[(٣)]. وتأسس نظام قضائي يأخذ قيمته من «القانون الديني»، الشريعة[(٤)]. هذا التقديس والتعالي للقانون الديني أدى إلى سوء فهم عنيف، لازلنا نجده حتى يومنا الحاضر، لدى الذين يُسَخِّرون أنفسهم لدراسة الإسلام. وأركون الذي «يقصد كلام المسلمين كما يقصد كلام المستشرقين» يُنْبِئنا بأنهم عندما يتحدثون عن الإسلام يطالبون دفعة واحدة بـ مُقَدَّس وتعالٍ كليِّ الوجود، فلا يجوز المساس بهما ويجب أن يكونا ساكنين لا يتحركان[(٥)].

وقد أراد الخطاب القرآني تنقية الخطاب الديني من هذه القداسة وهذا التعالي. ومع ذلك، فإننا، وفق أركون، نشهد «في جميع المجتمعات الإسلامية، وحتى أيامنا هذه مساراً معاكساً للذي أدى إلى تنقية المُقدَّس وتركيزه في شخص الله في القرآن الكريم»[(٦)].

وفي هذا الوقت بالذات، في عهد النبي، فرض الدين الحنيف نفسه على المؤمنين. يقول أركون: «مع مجيء الدولة الإمبراطورية، يبطل نهائياً تمفصل العمل السياسي مع قابلية الخلق الرمزي. وتنتصر العملية المعاكسة، مع استعمال الرصيد الرمزي الذي نقله القرآن الكريم لبناء إسلام - رسمي وصراطي - وفرضه، رسمي لأنه ينتج من اختيارات الدولة السياسية التي تصفّي جسدياً معارضيها»[(٧)].

(١) - نافذة على الإسلام، ص٧٨.
(٢) - المرجع نفسه، ص٣٩ - ٤٠.
(٣) - المرجع نفسه، ص٤٠.
(٤) - المرجع نفسه، ص٤٢.
(٥) - المرجع نفسه، ص٤٢.
(٦) - المرجع نفسه، ص٤٢.
(٧) - المرجع نفسه، ص٤١.

ويجدر بنا الإبقاء على مسافة نقدية إزاء أحكام أركون القاطعة ونفكر خصوصاً بكشفه للدين «الصراطي» على أنه «تقهقر» وعلى أنه «إيديولوجيا فِرَق» تساهم في سلطة الدولة وتسعى لفرض سيطرتها. وأكتفي هنا، بالعودة إلى الحكم الصادر عن علاّمة في الإسلاميات، أقل اهتماماً بمكافحة الأصولية، في ما يخص الخضوع الذي عرفه علماء الدين والعلماء الآخرون، في العصر الكلاسيكي، وهذا العَلاّمة هو عزيز العظمة فيقول:

«مع أن الدولة والسلطات الأخرى قد رعت العلم من الناحية المالية، إلا أنه لا يجوز الادعاء بأن هذه السلطات قد فرضت تأثيراً على العلم. وإنْ كان رجال العلم قد لبوا رغبات رجال السلطة فإنهم قد فعلوا ذلك كأفراد. فالعلوم بكونها نموذجاً تاريخياً لا يمكن أن تخضع فعلاً بلا قيد ولا شرط لرغبة ملك... فعلى سبيل المثال، إنْ كان المعتزلة قد اضْطهِدُوا، فإن الضغط الذي طبّق عليهم حصل لأنهم كانوا يمثلون مؤسسة اجتماعية وسياسية، ولم يُمَارَس هذا الضغط على مُؤَلِّفي النموذج المذهبي، الذين عاشوا في ظل تسميات مختلفة». ولم يكن الأمر يتعلق باستخدام آلي وإنما بالأحرى بـ «تعايش وقتي بين الدولة من جهة، وبين مراتب الطبقات العلمية والمهنية من جهة أخرى التي لم ترضخ إلا في النهاية. وكانت للدولة علاقاتها مع العلماء حسب الطبقات ومختلف الأقسام المهنية، وهي علاقات مماثلة لتلك التي تقيمها الدولة مع باقي أفراد المجتمع»[1]. وتجعل هذه الحقائق أحكام أركون نسبيةً. ونشك في أن تفسيره للتاريخ الإسلامي ليس له من غاية سوى اختلاق إيديولوجية جهادية يشنها على أعدائه من الصراطيين اليوم.

٤ ـ الإسلام كإيديولوجية جهادية: استبدال الاجتهاد المتدني بالجهاد الإيديولوجي في القومية العربية والأصولية الإسلامية:

لقد اتبعت الدول الجديدة الناشئة عن الامبراطورية الإسلامية القديمة البنى الشكلية الغربية للدولة ـ الأمة، دون أن تطبق محتواها الديمقراطي، وخاصة لأنها لا تصون حقوق الأقليات أو حقوق الإنسان. ولا يُقارن التجدد الفكري للنهضة في العالم العربي مع نهضة «الأنوار» في الغرب ـ إذْ حسب أركون، رغم النهضة، بقي الإسلام مرتبطاً بالميثولوجيا. أما حالياً، فقد جعلت الحقبةُ التاريخية لمقاومةِ الاستعمار، من

(١) ـ عزيز العظمة: الفكر العربي والمجتمعات الإسلامية Arabic thought and Islamic societies لندن، ١٩٨٦، ص٢٥٦ ـ ٢٥٧.

التطرف الإسلامي، إيديولوجيا جهادية. وفي هذا السياق ما زال التطرف الإسلامي يشكل تحوّلاً أسطورياً. وقد ميزت الانتهازيةُ الإيديولوجيةَ القومية: ففي المغرب حيث التوترات اللغوية والثقافية شديدة بين السكان، تم التركيز على الهوية الدينية وليس على الهوية العِرقية والعربية. وعلى عكس ذلك، في الشرق الأوسط، حيث تلعب التناقضات الدينية دوراً هاماً، فقد شُدِّدَ على وحدة اللغة والثقافة العربيتيْن[1]. وقد استخدم الزعماء الوطنيون اللغةَ الدينية وآيات من القرآن لدمجها في عملية الشرعنة السياسية التي تستند إلى مضامين قومية واجتماعية وليبرالية مستوحاةٍ من الغرب. لكن الطبقات الاجتماعية التي فُرِضت عليها هذه الخلائط الإيديولوجية لم تكن تتمتع بأي من الخصائص الاقتصادية أو الثقافية التي تتمتع بها البورجوازية الغربية؛ ولهذا فإن هذه الأشكال القومية العربية كانت تنقصها المساهمةُ السياسيةُ والاقتصاديةُ للطبقات الاجتماعية الجماهيرية[2].

وقد استخدم زعماء عرب كعبد الناصر وبومدين خيالَ الجماهير المرتبط بالوحدة. إذ أعلن هذا الخيال الناجم عن التراث الإسلامي قيام الأمة الإسلامية الموحدة إلى أبد الآبدين. وكان التماهي الحتمي مع القائد الملهم ضرورياً في الوعي السياسي. ويعتبر أركون أن صورة الرئيس تنمو على ثلاث مراحل، بطريقة موازية تماماً لتطور العلاقات، التي يقيمها النبي مع شعبه. المرحلة الأولى هي مرحلة الإعجاب والافتتان، وخلالها تضع الجماهير مصيرها بين يديْ الرئيس المدعو: إماماً.

المرحلة الثانية: هي مرحلة خيبة الأمل التي تعقب الإخفاقات المرتبطة طبيعياً بتركز السلطة في شخص واحد أوحد. وأخيراً، تُجبِرُ الخيبات الرئيسَ على البحث عن رمز جديد يهدف إلى بعث حماس الجماهير. وفي هذه المرحلة، تكون الدعوة إلى الإسلام فاسدة بالضرورة ولا تعكس إلا أزمة الأصل الرمزي للمخيال الاجتماعي. وعِوَضَ إقامة تجديد ثقافي وسياسي، فإن التوجه نحو مثل هذا الخطاب الإسلامي يعيق أي تجديد فكري، ويؤدي إلى إنشاء خطاب جديد هو خطاب الأصولية السياسية. ويفرض هذا التحول من القومية إلى الأصولية، أن يَتَبَوّأ الدين مهمات تعبئة الجماهير، في هذه المرحلة الثالثة، وهي المهمة التي فقدتها القومية. ولهذا السبب، غدا الدين ملجأً وملاذاً ووسيلةً للمواطن الخائب، يقول أركون:

(١) ـ أركون: المتخيل الاجتماعي والزعماء في العالم الإسلامي المعاصر. مجلة «أرابيكا»، ١٩٨٨ ص١٨ ـ ٣٥ (بالفرنسية).

(٢) ـ المرجع السابق.

«إن التقصير الكلي في التفكير اللاهوتي والأخلاقي والفقهي. لا يكاد يشدد عليه أولئك الذين يتحدثون بكثير من الثقة عن «يقظة الإسلام»، و«الثورة الإسلامية» و«العودة إلى الدين» و«الأصولية الإسلامية»... الخ. إن تضييق الحقل العقلي في الفكر الإسلامي المعاصر هو بمقدار امتداد الخطاب الإيديولوجي، الذي يعين للإسلام وظائف جديدة، لا أخلاقية، لا بل مضادة للروحية. الإسلام ملجأ لهوية المجتمعات والمجموعات العرقية الثقافية التي اقتلعتها الحداثة المادية من بناها وقيمها التقليدية. وهو أيضاً ملاذ لجميع القوى الاجتماعية، التي لا تستطيع أن تعبر عن نفسها في مكان آخر، غير الأماكن التي تحميها الحصانة الدينية. وهو أخيراً، وسيلة للذين يريدون الاستيلاء على السلطة المدنية واستبعاد المنافسين. هذه الوظائف، كما نرى، هي سياسية واجتماعية وسيكولوجية في جوهرها. إنها لا تتطلب مرتكزات فكرية، إذ إن معظم الفاعلين الاجتماعيين، شباب من ١٦ إلى ٣٠ عاماً بنسبة ٧٠٪ من السكان. وقد تكوَّن وعي هؤلاء الشباب بإيديولوجية القتال ضد القوة الاستعمارية (سنوات ١٩٥٠ - ١٩٦٠)، وضد الغرب الامبريالي، وضد الأنظمة المنقطعة عن المجتمع المدني»[1].

وبمقاربة الرؤساء العرب العلمانيين الشعبويين، كالسادات أو صدام، فقد أنابوا الدين عن السياسة، وهكذا بالتخلي عن السلطة للأصوليين فقد هيأوا لاستقالتهم. يقول أركون:

«تنضاف التقصيرات الإدارية على جميع المستويات، إلى رقابة يقظة، لتمنع تداول المؤلفات العلمية والأبحاث الحديثة، في حين أن الأدب الرسمي والإسلامي منتشر انتشاراً واسعاً. ويُحْتَجُّ لذلك بنقص العملة الصعبة، وبالغزو الثقافي الغربي، وبضرورة المؤلفات العلمية والأبحاث الحديثة، في حين أن الأدب الرسمي والإسلامي منتشر انتشاراً واسعاً. ويُحْتَجُّ لذلك بنقص العملة الصعبة. وبالغزو الثقافي الغربي، وبضرورة تشجيع نشر اللغة العربية أو الإيرانية... الواقع أن كل مداخلة نقدية، بأسلوب علوم الإنسان والمجتمع، تصيب ضمناً أو صراحة الخطابَ الإسلاموي، كما تصيب ادعاءات السلطة في الشرعية. وهكذا فإن الحقل الفكري غداً تابعاً للدولة، شأنُه شأن الحقل الديني، حيث يمارس، فضلاً عن ذلك كما قلنا، ضغطُ العوام لا الضغطُ الشعبي»[2].

(١) - نافذة على الإسلام، ص١٧٣ - ١٧٤.

(٢) - المرجع السابق، ص١٧٤.

٥ ـ الخيال الإسلامي والمذهب الدولتي في الجزائر:

يُعاش الإسلام في كل مجتمع إسلامي بطريقة نوعية. ولهذا السبب ينصحنا أركون باعتبار كل مجتمع إسلامي مخبرا يُدرس كما هو (انظر ١٧١: alg). وكمثال على هذا النمط من التحليل، نُذَكّر باختصار بذلك الذي يقترحه أركون عن وطنه الأم، في مقال صادر باللغة الانكليزية[١].

كانت جمعية علماء عبد الحميد بن باديس التي تأسست عام ١٩٣١، أول حركة إسلامية جيدة التنظيم في الجزائر الحديثة. أدخل بن باديس الأفكار الإصلاحية السلفية إلى بلده، كما فعل عَلاّل الفاسي في المغرب وطاهر بن عاشور في تونس. وأعلِنَ الشعار الوطني الذي بقي ساري المفعول حتى عام ١٩٦١ وكان كما يلي: الجزائر وطننا، العربية لغتنا، والإسلام ديننا. واستعادت جبهة التحرير الوطنية هذا الشعار في برنامجها. وكان الإسلام الذي بشّر به العلماء متمركزاً في المدن، ويتبنى المذهب المالكي؛ وفي الوقت نفسه كان يستوعب عدداً من الأفكار المقتبسة من الثقافة الفرنسية. وكان هذا الشكل من الدين الإسلامي يتعارض مع تعابير الإسلام الشعبي كما كان يطبّق في الريف في ممارسة تقديس الأولياء وتقاليدها الخاصة. كان هذا النمط من الإسلام مُوجّها أيضاً ضد اللغة والثقافة البربرية[٢] المعروفتين في منطقة القبائل، وفي المغرب ولدى الطوارق. وبعد الاستقلال كان هناك جيل شاب نافذ الصبر يرى أن في إحياء الإسلام الحقيقي وسيلة لتصفية الحسابات مع تأثيرات الاستعمار، وبالتالي منح الجزائر شخصية خاصة. وعند الاستقلال، تأسست جماعة أطلقت على نفسها اسم «القِيَم»، أعدّت برنامجاً اخلاقياً ودينياً صارماً جداً كان يفكر في تخليص الجزائر من كل التأثيرات غير الإسلامية. وحاول اتباع هذه الجماعة، وغيرهم، تكسير التماثيل «الوثنية» في أحد المسارح الرومانية في مدينة «قالمة». ومنع بومدين، الذي كان يمتلك نظرة حديثة وعلمانية للمجتمع الجزائري، هذه الحركة عام ١٩٦٦.

وفعلاً كانت السنوات الأولى التي تلت الاستقلال، أكثر تأثراً بالأفكار القومية والاشتراكية، منها بالأفكار الأصولية. وكان زعماء الاستقلال مثل آيت أحمد وفرحات عباس وبوضياف وبن بيله يتخذون الاشتراكية الطوباوية مثالاً أعلى، إذ كانت تربيتهم وفق تُراث مُعَلمَن ذي أصل فرنسي. وهكذا استطاع بومدين أن يطرح

(١) ـ استخدم المؤلف لفظة «بربر» عوض «الأمازيغ» لأن محمد أركون يتحدث في مؤلفاته عن «البربر». يجب احترام هذا الاختيار، وأرتكب خللاً إذا استعملت «أمازيغ» بدل البربر.

(2) Algeria Dans: The Politics of Islamic revivalism

أفكاره عام ١٩٧٦ في زيارة إلى لاهور حيث قال: «إن الناس الجائعين لا يستمعون إلى الشعر... ولا يريدون الدخول إلى الجنة بمَعِداتٍ خاوية، إنهم يحتاجون إلى الطعام والمشافي والمدارس». وكانت وزارة الشؤون الدينية، في عهد بومدين تراقب الحركات الأصولية. ورغم هذه المراقبة، كانت تنشأ فتنٌ بين طلاب من اليمين وطلاب من اليسار. وراحت الحكومات ترضخ أكثر فأكثر للضغوطات المطبّقة عليها لأسلمة الحياة العامة. وفي عام ١٩٧٦ أُتّخذ القرار بجعل يومِ الجمعة يومَ راحة أسبوعية عوضاً عن يوم الأحد وأدْخِلت أيام العطل الإسلامية، ومنعت بعض المدن المشروبات الكحولية. وأتى إدخال قانون الأسرة ليبرهن على وجود التوترات، حتى تم التوصل إلى إقرار تشريع جديد محافظ كلياً عام ١٩٨٦. ويستنتج أركون أنه قد تمّ في الجزائر تأميم الإسلام تماماً كالأرض والصناعة (١٧٤: alg).

وحسب رأي أركون، (١٧٥: alg): من أجل دراسة الدور الاجتماعي للإسلام في مجتمع معين، يجب تركيز الاهتمام على المتخيّل الاجتماعي مع مراعاة كل مضامينه الفلسفية والاجتماعية والإنسانية، إذ يمكن لهذا المتخيّل الاجتماعي أن يُسفِر عن تصورات قومية وأصولية في آن. وفي الجزائر، تأثر كل خطاب، على اعتباره ناجماً عن المتخيّل الاجتماعي، ضمنياً أو ظاهرياً بالعوامل التالية:

١) تُحَدّد ثنائيتان اسطوريتان تاريخ الجزائر. تفترض الأسطورة، أنه قبل عام ١٨٣٠، كانت الجزائر بلداً غنياً وقوياً يتميز بطابع وطني نوعي برز سابقاً خلال الاحتلالين الروماني والتركي. وبعد عام ١٨٣٠، هدم الاحتلال الفرنسي هذه الهوية الوطنية. وأعيدَ بناؤها مع تأسيس حركة الاستقلال للمقاومة الوطنية التي بدأها «ميسينيسا» و«جوغورتا»، ضد الاحتلال الروماني. وهكذا وُجدت الدولة الجزائرية بلا انقطاع منذ العصور الغابرة.

٢) إن اللغة والثقافة الإسلاميتين هما حصراً أساس الأمة الجزائرية، فالخطاب القومي يفترض أن عَرَبَ القرن السابع لم يحتلوا الجزائر وإنما فتحوها لحقيقة الإسلام والتقاليد الإسلامية. وهكذا صارت الثقافة العربية والإسلام سمتين تميزت بهما كل طبقات الشعب الجزائري وشكلتا هويّته. وحسب وجهة النظر هذه، لم يبق مكان للغة أو الثقافة البربريتين، حتى إذا لاحظنا بقاءهما في مناطق عديدة. وقد نشر المؤرخون الجزائريون العاملون في خدمة الدولة هذه الصورة الاسطورية التي راحت وسائل الإعلام والتربية الوطنية تُدرّسها منذ ذلك الحين وتنشرها.

٣) بعد الاستقلال، عرف مخيال الثورة الجزائرية اتّساعاً جديداً. وفي الواقع، فإن دستور عام ١٩٦٣ والتصريحات القومية التي صدرت عام ١٩٧٦ قد نشرت وطوّرت هذا المخيال.

وعلى ضوء هذا المخيال المثالي، يجب أن تُرى وتُحلّ كل المشاكل التي تواجهها الجزائر أو الموطن الجزائري. واعتُبر النقد أو طرح الأفكار الجديدة خيانة للمصلحة الوطنية، في حين كان النظام لا يسمح بأية حرية، سواء كانت حرية الصحافة أو حرية إقامة الجمعيات. ولم يكن النظام يسمح كثيراً بذكر الآراء الجديدة أو الأفكار النقدية في وسائل الإعلام الجماهيرية أو في المدارس. واستطاع القائد المُلهم «بومدين» أن يحافظ على صورة أسطورية للإسلام في حين لم يكن «بن جديد» الباهت قادراً على ذلك في عهد راحت تتناقص فيه العائدات النفطية.

وبرهنت الأحداث التي حصلت بعد نشر مقالة أركون على صحّة تحليلاته. فقد كتب لي في تموز ١٩٩٠ رسالة يقول فيها: «إن الانتصار الذي حققته جبهة الانقاذ الإسلامية في الجزائر يدل على أنه حزب سياسي وليس دينياً. فالمراجع الدينية تُستَخْدَم بإفراط وتُحوّل عن محتواها الروحي». فحسب أركون، يعامل الإسلاميون النساء كاللحي والشوارب، فهن لا يعادلن أكثر من إشارات يستخدمونها للتمييز بين المؤمنين الحقيقيين والكفار (١٨٥: alg). ويقول أركون: من المستحيل إقناع أمثال هؤلاء المناضلين أنهم هكذا يهدمون القيم التي يناضلون لأجلها تحديداً. وتكون الدعوة إلى المخيال الاجتماعي أو التربية العلمية للجماهير التي تخلق مخيالاً جديداً، هما وحدهما القادرين على السماح بالتغيير (١٨٥: alg).

هل يعني ذلك أنه، لإعطاء زخم جديد للمخيال الإسلامي، يمكن أن تقدم الدراسات الغربية المكرسة للإسلام حلاً بديلاً؟ بالنسبة لأركون، الاستشراق العلمي هو أيضاً غير قادر على تقديم الحل، فيقول: «لقد قلت إن المقاربة الاستشراقية للمجتمعات المسلمة تمتنع بالذات عن هذا التشخيص لأن المستشرق يأبى أن يخوض في مسائل لا تعنيه في شيء بصفته مواطناً في المجتمعات الغربية.

أما المثقف المسلم الذي يشكو مع ذويه من شرور المجتمع فمن واجبه، على العكس، أن يلحّ على التشخيص الحياديّ، الدقيق، دون مجاملة، ولا تنازل لتلك الاستذكارات المفعمة بالحنين إلى الأصول المفقودة، إلى ينابيع الإسلام الأولى، الينابيع التي تدنّست ونضبت من جراء الغرب الملحد والمعادي للتقاليد!

معنى ذلك أن المثقف المسلم اليوم ينبغي له أن يحارب على جبهتين: جبهة ممارسة العلوم الاجتماعية وفقاً لأسلوب متحرر من الالتزام، أسلوب الاستشراق السردي، الوصفيّ؛ وجبهة المنافحة الهجومية والدفاعية لدى المسلمين الذين يعوّضون بالتأكيد العقائدي وبخطاب التأسيس الذاتي عن الإصابات المتكررة التي أصابت «أصالة» الشخصية الإسلامية «وهويتها»[1].

ويدعو أركون المثقفين المسلمين إلى «تجاوز فكر الأنوار بدمج الأسطورة... وذلك لإنشاء عقلانيات جديدة... فأقترح هكذا على الفكر وعلى تصرف الرجال والنساء امكانات جديدة لتحرير وجودنا وتمجيده والسيطرة عليه»[2].

وعندئذ ستجد الإشادة بالإسلاموية السياسية أنها أصبحت مُتجاوَزَة بالانفتاح على عقليات جديدة تتخطّى فلسفة الأنوار. وعلى المثقف المسلم اليوم، أن «يناضل على جبهتين»، ضد التطرف الإسلامي وأيضاً ضد الفكر الغربي «المعادي للتقاليد والملحد!» كما يبرزه المستشرقون. ولهذا ينادي أركون المثقف المسلم إلى بذل جهد روحي وإلى اجتهاد داخلي لا يمكن الاستهانة به! ونستمر في متابعة مفصّلة لمراحل هذا الجهاد الروحي الذي يجب أن يَشنّه المثقفون على الجهاد الذي يقوده الإسلاميون والذي يدينه أركون.

(١) ـ نافذة على الإسلام، ص٢١٧.

(٢) ـ المرجع نفسه، ص٢١٨.

مقابلة مع محمد أركون (رقم ١)

عند تأليف كتاب باللغة الهولندية مخصص لدراسة أعماله (هالبير ١٩٩٢)، ذكر لي محمد أركون عفوياً، توضيحات تشمل تفاصيل شتى تتعلق بعدد من المواضيع المعالجة في كتابي. وفي نهاية الفصول المختلفة التي سنقرؤها، سأذكر مقاطع من مجادلة كانت غالباً حادة. وهي عبارة عن نص مقابلة صحّحه أركون ويعود تاريخها إلى تشرين الأول ١٩٩١، وقد أجريتها في باريس مع العلامة الإسلامي ب.ث. فان كونينغسيلد من جامعة ليدن.

وقد احتفظت، خصيصاً، بالتفاصيل التي تعرض نتائج الأفكار المطروحة في التطبيق الاجتماعي. وقد حافظ النص، في هذه المقابلة الوحيدة، في معظمه، على طابعه الشفهي؛ ولذلك فإن مستواه يختلف عن نصوص ومقابلات أركون المكتوبة. فقد كانت هذه المقابلة موجهة إلى الجمهور الهولندي، على أنها تقديم أول لأركون، مما دفعه إلى استخدام أسلوب بسيط ومباشر ومرن. وهكذا، تعرفنا إلى أركون مختلف، يوضح أفكاره غالباً بطريقة بسيطة حول مشاكل الحياة اليومية. ويبدو لي أن هذا يشكل أفقاً تمهيدياً جيداً لأفكاره العلمية.

لكي نفهم رأي أركون حول مشكلة العلمانية، من المهم أن نلاحظ وجود فرق كبير بين العلمانية في فرنسا وبينها في هولندا: أي تتميز العلمانية في هولندا بالتقليد المؤسساتي «للأركان»، فكل مذهب، من المذهب الكاثوليكي وحتى المذهب الإنسانوي، له مبدئياً الحق الذي تعترف به الحكومة، في إنشاء مؤسساته التربوية الخاصة من جهة، ومؤسساته المسؤولة عن الإعانة الاجتماعية في الجيش والمشافي والسجون من جهة أخرى. وإذا استجابت هذه المؤسسات المختلفة للشروط العامة التي تنص عليها الحكومة، فإنها تستفيد من المساعدات المالية، أسوة بالمؤسسات الحكومية.

أركون: في فرنسا، نجد مشكلة العلمانية، التي أصبحت، عملياً، موقفاً دينياً تجاه الديانات التقليدية. وهي تتصرف كما لو كانت وضعا دينياً. ويجري الحديث عن قيم مقدّسة للعلمانية، كما يتحدث كل من الإسلام أو المسيحية عن قيمهما المقدّسة. فتاريخ العلمانية في فرنسا كان تاريخاً سياسياً، فكان مواجهة سياسية بين سلطتين سياسيتين هما: السلطة السياسية للكنيسة كمؤسسة وليس كهيئة روحانية، وسلطة

الدولة البرجوازية التي نمت منذ القرن السابع عشر. وهذا التاريخ الخاص أدى إلى تشكيل دولة علمانية ترى في العلمانية استبعاداً لكل ما هو ديني من المظاهر العامة.

وعندما حدثت مشكلة الحجاب الإسلامي التي سمعتم عنها، أرسل وزير التربية الوطنية الحالي السيد جوسبان في ١٣ كانون الأول ١٩٨٩، على ما أعتقد، تعميماً يقول إنّ وضع أي إشارة دينية تدل على الانتماء إلى طائفة دينية معينة، ممنوع في المدرسة. وقد تم مؤخراً تطبيق هذا التعميم كما تلاحظون، فقد طُردت فتاة من المدرسة لأنها ترتدي الحجاب الإسلامي على ما أظن. ما قلته في إحدى المقالات، هو أنه يجب علينا أن نعيد تعريف العلمانية. فأنا شخصياً علماني، وأناضل في الأوساط الإسلامية تماماً، كما أناضل هنا في فرنسا، من أجل علمانية منفتحة.

ما هي العلمانية المنفتحة؟ هي تقريباً ما شرحته لي في ما يتعلق بالوضع الراهن في هولندا. فأنتم لم تقرروا استبعاد كل تعبير عن الدين من المجال العام بشكل كامل. فيستطيع الدين أن يعبّر عن نفسه، كما يعبر الفن عن نفسه. كل أشكال الدين يمكن أن تعبر عن نفسها بشرط ألا تخل بالنظام العام طبعاً. ويشكل كل حق موضوع مواجهة حرة في الحيّز الاجتماعي. وكل ما يهم الإنسان، كل ما يقوم به الإنسان في المجتمع مهم ومفيد. وقد قلت هنا أثناء تفجّر مشكلة الحجاب: عوض أن نشنّ كل هذه الحملات العنيفة على الإسلام، لم لا نقوم بإعطاء دروس مناسبة ومبسّطة طبعاً، لطلابنا في الثانويات عن سيميائية اللباس، نشرح من خلالها أمامهم تنوّع الملابس ورمزيتها وندرّسهم وظيفة الموضة في المجتمع؟ سيكون ذلك مُغنياً حقاً. ولكن بدل ذلك، تأتي العلمانية لتقول لنا: هذا ممنوع! دعوني وشأني! إن العلمانية المنفتحة لا تمنع شيئاً البتة، أبداً. إن هذا يخالف الديمقراطية ويخالف العقل البشري.

هالبير: ومع ذلك، كيف يمكن لدولة ديمقراطية تتبنى أفكارك عن العلمانية المنفتحة، أن تحمي نفسها من استيراد إسلام مسيّس، أو أن تدافع عن نفسها من نشوء أشكال من التعصب في داخلها؟ وإذا ما ظهر مثل هذا الخطر، فما هي القيود التي يجب ادراجها في القانون لضمان هذه العلمانية المنفتحة؟

أركون: لديكم الآن مشكلة، كما في بلجيكا تماماً. إن الاعتراف بالإسلام والسماح له بامتلاك المدارس وممارسة التعليم... إلخ، أمر جيد جداً وديمقراطي، ولكن انتبهوا فقط إلى مسألة وجود منظمة دولية عملياً، تراقب سياسياً التعبير عن الإسلام. وعندكم يراقب المغاربة المغاربة، ويراقب الجزائريون الجزائريين، ويحاول السعوديون

السيطرة على الجميع من خلال المال والنفط. وعلى الحكومة الهولندية، في مثل هذه الظروف، أن تسهر على تطبيق ديمقراطية التعليم في المدارس وألا تعهد بها إلى القوى التي تتلاعب بالمؤمنين، كما قلت لك منذ قليل، والتي تحاول أن تسيطر سياسياً على الهجرة إلى أوروبا. إنّ هذه المشكلة كبيرة، لم تطرحها الدول الأوروبية بعدُ بشكل صحيح. إذ يجب على هذه الدول أن تمارس سيادتها كدول ديمقراطية، فوق أراضيها. وأنا أطالب بحماية الديمقراطية حماية مطلقة وبعدم تصدير ما هو هناك إلى هنا، أي إلينا.

إذن، نعم لفتح المجال للإسلام! هذه ضرورة وهي ديمقراطية. ولكن في ما بعد، تقع على عاتقكم مسؤوليات لتطبيق هذه الحرية الممنوحة للمسلمين كما لغيرهم. ويشرّف الدولة القيام بمثل هذا العمل، فهو رائع. كما هو الحال، عندما اعترفت بلجيكا بالإسلام، عام ١٩٧٤، ولكن كان ذلك لمصالح بترولية. وتعلم ما حصل في ما بعد. إن هذا ليس ديمقراطياً. أريد أن يمارس الإسلام في أوروبا تجربة ديمقراطية، وأن يصبح إسلاماً حديثاً، وأن يكون تماماً نموذجاً للتفكير الإسلامي الحديث. وهذا ما أريد أن يكون عليه الإسلام في أوروبا، ومن أجل ذلك أقاتل.

يستطيع الإسلام أن يلعب لعبة الديمقراطية تماماً مثل المسيحية. إذ لا يوجد أي سبب يعيقه عن ذلك. ومن جهة أخرى، لاهوتياً، هو في موقع أفضل، بما أنه لاهوتيا، كما قلت لك سابقاً، يمكن ل «عالم» أن يُصدر «فتوى». ومع ذلك فهي فتوى بين فتاوى كثيرة أخرى. فهي لا تلزم أحداً، وهذا ليس هو الحال في المذهب الكاثوليكي. إذن، من وجهة نظر لاهوتية، إذا احْتُرم علم الكلام في مبادئه، يمكن للإسلام أن يلعب لعبة الديمقراطية بشكل جيد في أوروبا، حيث تحيا الديمقراطية وتعمل منذ زمن طويل، لحسن الحظ.

في فرنسا عدد المسلمين كبير جداً، ومن جهة أخرى فهم ينتمون إلى جنسيات عديدة. وتريد كل جنسية ضبط مواطنيها هنا. هذا لا يطاق. الأتراك يراقبون الأتراك، ويراقب الجزائريون الجزائريين، والتونسيون يراقبون التونسيين... إلخ. هذا لا يطاق، لأنهم ينقلون من هناك، قواعد المراقبة الإيديولوجية التي شرحتها لك منذ قليل إلى الأراضي الفرنسية وهي: دَوْلنة الإسلام في فرنسا، وفي هولندا وفي ألمانيا. لا! لهذا السبب أطلب أن تمارس الدولة سيادتها الديمقراطية. أنت تعيش في هولندا؟ إذن تخضع للديمقراطية الهولندية. إذا كان ذلك لا يعجبك، وإذا كانت هذه الديمقراطية لا تروق لك، فاذهب إذن لتذوق طعم الاستبداد في بلدك!

هاليبر: ولكن أليس هناك خطر في أن يرغب الإسلاميون الذين يشغلون في دول المنشأ الحيّز العام أكثر فأكثر، في إدخال الشريعة إلى التشريع الأوروبي مثلاً؟

أركون: مستحيل. هذا لا يمكن أن يحدث أبداً إذا فتحتم هذا الحيز. لماذا؟ لأنكم إذا فتحتم هذا المجال فسوف تُدْخلون مباشرة كل تاريخ الشريعة الذي نعرفه. وستقيمون تعارضاً بين التاريخ والأسطورة. حالياً، إن القوة الأسطورية للتمثيل الخيالي الذي صنعه المسلمون للشريعة نظراً لأصلها الإلهي، هي التي تجعلهم يطالبون بها ويؤمنون بها[1]. ولكن إذا منحتموهم تعليماً في جو من الهدوء والحرية والثقة دائماً، دون قهرهم، فسيقولون تدريجياً: ولكن نعم. وعندما أحدثكم هكذا، فهذا ليس من قبيل التنظير، إنني أفعل ذلك مع المسلمين يومياً. وعندما اشرح لهم، بنصوص قديمة، يقولون مباشرة: يا الله، ما الذي يحدث! لماذا لم يخبرنا أحد بذلك؟ ويغيرون رأيهم مباشرة.

هاليبر: ومع ذلك، فإن مثل هذا التطور يتطلب مجتمعاً مدنياً من أجل الحوار. وتبيّن الأحداث في الجزائر بوضوح، أنه من المستحيل أن تتحول إلى الديمقراطية بين عشية وضحاها، الدول التي لجملة من الأسباب ولتراثها الإستعماري حُرمت من المؤسسات الديمقراطية. ألا تستطيع التقاليد المحلية لهذه البلدان ـ مثل الشورى الإسلامية، التي تعتمد كلها فكرة الإجماع أن تساهم في تأسيس نظام ديمقراطي وفي الدفاع عن حقوق الإنسان؟

أركون: في ما يتعلق بالديمقراطية، تنطلق السلطة في الإسلام من إجماع شعبي حول رأي ما. فلا تفرض نفسها لأن مجلساً ما أخذ بهذا الرأي، أو بشكل أقل، لأن شخصاً وحيداً أخذ به. ومع الوقت يتشكل الإجماع، وهذا لا يمكن أن يحدث إلا في نطاق ما نسميه بالتقليد، في قرية ما مثلاً. كيف تسير الأمور في قريتي وفي قرى

(١) ـ حول هذه النقطة، يقارب أركون ظاهرياً، أفكار عبد الهادي أحمد النعيم، العالم التقي، ذي الأصل السوداني، وهو أستاذ سابق للقانون في الخرطوم، ورئيس سابق لمنظمة حقوق الإنسان في أفريقيا «رعاية أفريقيا». ونُفيَ إلى مصر، ويقيم حالياً في الولايات المتحدة وباشر النعيم بحثاً عن أصول وتطور الشريعة في كتابه «من أجل إصلاح إسلامي: الحريات المدنية وحقوق الإنسان والقانون الدولي»، وهو من منشورات الجامعة الأمريكية في القاهرة، ١٩٩٢، صفحة ١١، فيقول: «إن أصول وتطور الشريعة، كما يتصورها مسلمو اليوم، ليست إلهية بالمعنى الذي قد يحصلون فيه على وضع الوحي مباشرة.والشريعة هي بالأحرى ناتج سيرورة التفسير والاستنتاج المنطقي لنصوص القرآن والسنة والتقاليد الأخرى». (مترجم عن الإنكليزية). أنظر أيضاً ترجمة النعيم لكتاب محمد طه «الرسالة الثانية للإسلام»، منشورات جامعة سيراكوزا، ١٩٨٧.

أخرى؟ إذا قدم مُرابط أي رجل مطلع نوعاً ما على الدين إلى قريتي، وهو غير معروف البتة، حسناً فإنه سيستقر وسيعيش ويبدأ الناس بالتعرف عليه فيصغون إليه ويتركونه يتكلم ويرون كيف يعيش. وشيئاً فشيئاً، إذا كان سلوكه مثالياً يجذب إليه الناس، ويتشكل اجماع حول شخصه. وشيئاً فشيئاً، يصبح حجّة. هكذا تسير الأمور. لا أحد ينصّبه، إذ لا يوجد تنصيب.

وإذا دخل المسلمون في لعبة الديمقراطية الأوروبية، فإنهم سيدخلون لعبة، ليست بشكل من الأشكال من ضمن التقاليد الإسلامية، كما قد شرحت لك ذلك منذ قليل. الأمر مختلف. ويسير بشكل متباين تماماً. إذ ستُطرح مسألة الأقلية والأكثرية، بينما لا تطرح هذه المسألة في الإسلام، على الأقل ليس بنفس الطريقة. ترى ذلك؟ حسناً، إذا استطعتم إجراء ذلك، فإن الناس سيدخلون في التيار الديمقراطي والساري في البلد. أنا أعتقد أن هذا الأمر ايجابي، وجيد جداً. إلا أنني بالنسبة للمسائل الدينية، لا أعلم كيف يمكن أن تسير الأمور بطريقة ديمقراطية، لأن الديمقراطية الحديثة لا ترتكز أبداً على الإجماع.

٢) (مابعد) الحداثات.

يستنير الإيمان الإسلامي بالعقل العلمي

مشروع ثقافة عربية إسلامية في سياقِ (مابعد) حداثي.

١ ـ التصورات الأسطورية والعقليّة لدى المؤمن:

أصبح من العسير على الإنسان المعاصر الذي لم يعد يدرك حوله البُعد الإلهي، أن يفهم الأحداث التي أسست الديانات الكبرى. ولا تتعلق المسألة فقط بوجود المعجزات والأرواح (كوجود الملائكة)، بل تتعلق أيضاً ببداهة وجود الله ذاتها. ذلك أن الخيال الرمزي الذي يتواكب مع وعي الأسطورة وتجربتها يفوت الإنسانَ المعاصر. ويعاني الإيمان بها من انقطاعه عن التعقل الحديث، ويفتقر إلى اللغة القادرة على اختبار الحقائق الدينية. ومع ذلك وُلدت العلوم الدنيوية في هذا الحيّز وهذا الزمن اللاهوتيين.

وأظهر أندريه ميكيل كيف أن الجغرافيين المسلمين أستطاعوا أن ينظروا إلى الشعوب غير المسلمة خارج العالم الإسلامي انطلاقاً من طريقة موضوعية. أما أركون فيلاحظ أن عالم الأسطورة يضمّ مجالاً معرفياً خاصاً يعجز العلم الغربي عن إدراكه. وكما رأينا فإن عالم المتخيّل هذا يستطيع بسهولة أن ينحلّ ويتحول إلى عالم ايديولوجي ذي أهداف سياسيّة، ولكنه للمفارقة يدّعي قيمة علمية. فيقول:

«أما الأسطورة فهي تَحْمل على إعمال الفكر، إذ تجمِلُ في عبارات رمزية، وأمثلة «مضروبة»، وأبنيةٍ روائية، التجربةَ التاريخية لمجموعة اجتماعية. وفي السياق المسلم المعاصر، نلاحظ تدّنياً للأسطورة، إلى الأساطيرِ الخرافية وإلى الإيديولوجيات، وتبديداً للرصيد الرمزي الذي خلّفه الإسلام، واختزالاً للعلامة إلى إشارة»[1].

واعتماداً على رولان بارت وميرسيا إيلياد فإن أركون ينصح بالتوجّه ثانية نحو الأسطورة فيقول: «ردّ علم الاناسة الاجتماعي والثقافي الاعتبار للوعي الأسطوري كفايةً بحيث يصبح من الممكن الرجوع إليه دون خوف من انتقاص التعبير الديني أو من الفكر الفلسفي. الأسطورة طريقة في التعبير والتصوّر والتحقق الروحية، شأنها شأن

(١) ـ نافذة على الإسلام. ص١١٦ من الترجمة العربية.

جميع بنى الوجود البشري القديم والتقليدي. إنها تتعرّض لعدد من التحوّلات عبر الثقافات المتعددة، ولكنها لا تموت أبداً. قد تتدنّى قيمتها فتصبح لدى العقل الصوري والتاريخاني والحاث على المنطق علمَ أساطير»[١].

هل يُعتبر القرآن المثال الصرف على «رد الاعتبار الروحي هذا» للمعرفة الأسطورية؟ بالطبع لا. ورأى أركون سابقاً أن النصّ القرآني ملتبس ويشكّل «عقلنة للأسطورة»[٢]. إن تدخّل الفلاسفة المسلمين القدامى قد عزّز أيضاً نزعة العقلنة هذه. ويجدها أركون مثلاً في القرن العاشر عند الكاتب الإسلامي مسكويه الذي يعتبر واحداً من ممثلي الإنسانوية العربية. لكل مرحلة تاريخية نموذجها الخاص الذي نستطيع تعريفه بأنه مجال محدود للتعبير. ويؤدّي كل انتقال إلى حقل معرفي آخر إلى انبجاس الأفكار اللامفكّر فيها والمستحيل التفكير فيها، وكانت سائدة في المرحلة التاريخيّة السابقة. لاستجلاء المعاني التي تحملها شتى الأفكار اللامفكر فيها والمستحيل التفكير فيها، يشغّل أركون نقده للعقل الإسلامي. وتُعتبر هذه الوسيلة العلمية المتعددة الاختصاصات مكسباً من مكاسب الحداثة، وينظر أركون إليه كاستمرار للاجتهاد القديم وتوسيع له فيقول: «لذا فإنّ تجديد الاجتهاد يؤدي إلى خلخلة الحقائق التي اعتادها الناس كثيراً، وإلى تصحيح الملكات المتجذرة عميقاً، وإلى اعادة النظر في المعتقدات القديمة. إن الاجتهاد هو جهد حضاري، فقد مثّل مع الفلاسفة المسلمين إبّان القرون الثلاثة الأولى للهجرة ابداعاً حيوياً للحقل الفكري وللثقافة وللنظام المعرفي الذي أسس نظاماً سياسياً واجتماعياً وفقهياً. فمن الطبيعي والضروري والملحّ أن نستعرض اليوم من جديد جميع المجالات لإقامة انثروبولوجيا إلهية تُعتبر كمجهود مركّب وموسّع ومُثْرِى لتحرير الوضع البشري»[٣].

يعتبر أركون أنّ الإنسان المعاصر لا يستطيع إلّا «إزالة الأسطرة والقداسة» عن النصوص المقدسة ومع ذلك فإن أركون يبتعد عن اللاهوتي الألماني «بولتمان» الذي أنشأ هذه الطريقة، متهماً إياه ـ ظلماً ـ بتقليص حجم الأساطير في المعرفة العقلية والتاريخانية والوضعية التي يمكننا الحصول عليها[٤]. وحول هذه النقطة، لابد لنا من

(١) ـ مساهمة في دراسة الإنسانوية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي: مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً، باريس، ١٩٧٠، ص٣٦٧.

(٢) ـ المرجع السابق، ص٣٦٨.

(٣) ـ «راهنية الثقافة المتوسطيّة»، ١٩٩٠، ص٢٣٠.

(٤) ـ أنظر: «نافذة على الإسلام»، ص٦٤ من الترجمة العربية، و«محاولات في الفكر الإسلامي»، ص٣١٢ من المتن الأصلي، الحاشية ١٩.

معارضة أركون. لقد اراد «بولتمان»، الذي سار على نهج هايديغر، أن يقيم تفسيراً «وجودياً» للأساطير. وهذا أيضاً ما قصده أركون، إذ إنه اقتبس من بولتمان مفهومه المتعلّق بوعي الوجود (existential).

نظراً لأن بولتمان يقع في تراث اللاهوت الجدلي، فإنه حافظ على الطابع البشاري الموحى به للكرازة التوراتية، ولكنه تجنّب تقليص الإيمان إلى رمزية تجريدية. وحول هذه النقطة الأخيرة، فإن بولتمان لا يرتكب الخطأ الذي وقع فيه قدامى اللاهوتيين الليبراليين. فيظهر النقاش الذي أجراه مع الفيلسوف كارك يسبرز حول «ايمانه الفلسفي»، يُظهر بجلاء أنّ بولتمان لم «يُمَفهِم» الإيمان ويحوّله إلى مفاهيم عقلية ومجردة، بل ترك للإيمان طابعه الخاص. لا يسعنا إلا أن نأسف من أن أركون لم يأخذ بعين الاعتبار مكتسبات اللاهوت الألماني بعد الحرب العالمية الثانية. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن الدور المميّز الذي يوليه أركون للاسطورة، لا يسمح له بتحديد العمل الثقافي الذي يقوم به تحت تسمية «إزالة الأسطرة» يقول: «إنني أتخلى عن استعمال كلمة «إزالة الأسطرة» في القرآن، لأن هذه المقولة لا تتناسب مع تعريف الأسطورة، وهو التعريف الذي تبنيته في كتابيّ «قراءات القرآن» و«نقد العقل الإسلامي». إنني اميّز بين تأسطر mythification وأسطرة mythologisation وأدلجة idéologisation»[1].

أمام خطر تحوّل الأسطورة إلى ايديولوجيا، يطوّر أركون - بالنسبة للأسطورة - فكرة توسيع التعقل الذي قد يؤثر في الخيال الاجتماعي، وهذا الخيال قد يؤدي بدوره إلى تعقّل موسَّع. ويرى أركون أن مثل هذا المسعى قد يجعل ظهور الزعماء الملهمين مستحيلاً»[2] وبهذه الطريقة يدّعي أركون أنه فتح مجالات كانت في الماضي أفكاراً لم يفكّر فيها واستحال التفكير فيها.

يقع مفكرون مسلمون معاصرون كثيرون ضحايا الفكر الايديولوجي الملتبس مع الحقيقة التي تقدّمها الأسطورة. يقول: «يجب أن يحلَّل كتاب شريعتي انطلاقاً من التمييز بين الأسطورة وعلم الأساطير والايديولوجيا، وإلاّ اختلطت الروحانية بالايديولوجيا وتحوّلنا إلى صراعات ايديولوجية تتكلم لغة «روحانية». إن القول بأن الإسلام «هو حقيقة الله الأزلية الثابتة التي تجلّت في القرآن» هو قول أسطوري بحت،

(١) - أنظر كتاب «قراءات القرآن» وأيضاً رسالة بعث بها أركون إلى هالبير عام ١٩٩٠.

(٢) - «المخيال الاجتماعي والزعماء في العالم العربي المعاصر». مقالة منشورة في مجلة ارابيكا، ١٩٨٨، ص١٨ - ٣٥.

فهو يزيل أسطرة الخطاب الديني ليحوّله إلى استيهام للحقيقة الخالدة» (أنظر قراءات في القرآن، ومراسلة مع الكاتب تمت عام ١٩٩٠).

وينتقد أركون في هذا المقطع الملاحظة البشرية لوجود علمي تتمتّع به «الحقيقة الخالدة» التي تتجاوز ذكاءنا وتعود لتختزل الإيمان إلى استيهام اسطوري. ويميّز أركون بين الملاحظات العلمية وتعبيرات الخطاب الديني التي تملك منطقاً خاصاً (أنظر بليز باسكال).

وفي المحصلة فإن أركون ينظر في الوحدة القديمة القائمة بين الأسطورة (mythos) والعقل (logos)، وبين حقل الخيال وحقل التفكير. ولقد بلغ التوتّر بينهما ذروته مع الحركة الفلسفية للمعتزلة التي نادى بها خلفاء بغداد كإيديولوجيا رسمية للدولة. ولكنّ التوتر بين الأسطورة والعقل قد طبع أيضاً تاريخ الغرب وأقام ثنائية تفصل بينهما بشكل خاطئ. يقول: «نجد اليوم في كل المجتمعات ـ ومهما بلغت درجة «تطورها» ـ تعارضاً وظيفياً بين الوعي الأسطوري والوعي «العلمي»، فازدهر الوعي الأول خلال قرون عديدة وأنتج الثقافات والحضارات التي بدأنا بالتكلم عنها مع شيء من الحنين. أما الوعي الثاني الذي ارتبط إلى حدّ ما بالأوّل فقد انفصل تدريجياً ـ في أوروبا أولاً ـ عن المجموعة الوظيفية القائمة بين **الأساطير والشعائر والكلام الديني والفني وفرض المجموعة المنافسة التي تشمل المهارات ونشاطات السيطرة والكلام الشكلي**»[١].

إن هذه الثنائية الغربية المفصولة كانت أساساً لأصولية الإسلاميين وللوضعية التي لام بها أركون الاستشراق بعد ذلك ببضع سنوات، فنعته بالاستشراق الوضعي قائلاً: «منذ القرن الثامن عشر، كانت الآلة وسيلة حاسمة في الفتوحات النفسية التي نمّت الحريات الملموسة لدى الإنسان، والتي مازالت تكلفتها الأونطولوجية بحاجة إلى تقييم. وهكذا فإن ما يطلق الإسلام الحالي عليه تسمية «العدوان الفكري» الذي يشنّه الغرب، هو في الواقع منافسة قديمة أصبحت أكثر عنفاً واصابت قوّتين موجودتين في كل نشاط خلاّق لدى الإنسان، وهما الخيال والعقل، ويتجليان في التعبير عبر الأسطورة (الخطابات الدينية والشعرية والفنية، الاستعارة، الرمز) وعبر اللوغوس (الخطابات الذهنية والمنطقية، لغة الرياضيات). وتعود هذه المنافسة إلى أفلاطون وأرسطو، وكانت حامية الوطيس بين الإسلام السنّي والإسلام الشيعي، وتبلغ اليوم ذروتها»[٢].

(١) ـ قراءات في القرآن، ص١٧٥ من النص الفرنسي.

(٢) ـ المرجع نفسه.

ويرسم أركون عندئذ ما يجب فعله؛ فيرى أنّ ذروة العمى «تدفع بشكل حثيث إلى القيام بإعادة نقدية لجميع الأعمال الموروثة من الماضي، وذلك لإبراز النشاطات المعرفية والخلاّقة لدى الإنسان ولربطها ببعضها. فما دامت هذه العملية بعيدة عن المهمّات الأولوية والمؤسِّسة لانسانوية جديدة، مادام «المؤمنون» الأصوليون و«العلميون» الوضعيون يتبادلون الحروب الكلامية ويستمرون في العيش الباتر والمبتور بعيدين عن بعضهم. ولن تتوقف عندنا فوضى المعاني عن الانتشار»[1]. وبناءً على هذه الرؤية، ينبغي علينا أن ننظر في وضع برنامج للدراسات الإسلامية، كما يقترح أركون.

٢ ـ تفكيك الإسلام، مسائل ثانوية في برنامج أركون:

ما هو البرنامج الذي وضعه أركون للدراسات الإسلامية، إذا ما قيس على ضوء اعادة الاعتبار للأسطورة؟ تأسيساً على المبادئ العلمية التي يدافع عنها، ما هي النتائج التي يستخلصها من تفكيك الإسلام بهدف توضيح الدعوة القرآنية وتاريخ الإسلام؟ كي نفهم طريقته، من المفيد أن ندرس أولاً برنامج تأويل القرآن كما ورد في مقالة نشرها أركون عام ١٩٧٧ بعنوان «**من أجل إعادة اللحمة إلى الوعي الإسلامي**». في هذه المقالة التي أدرجها أركون في كتابه «**نقد العقل الإسلامي**»، وبناء على الطريقة التي تبنّاها لإعادة تأويل معطيات الإسلام، يقترح علينا أن نتبنّى النقاط العشر التالية[2]:

١ ـ «القرآن جملة معانٍ محتمَلة تُقترَح على جميع البشر، أي أنها قادرة على طرح تطويرات عقائدية مختلفة باختلاف الأوضاع التاريخية التي تحدث فيها». يطرح هنا أركون ضرورة الأخذ بتناصيّة الرسالة القرآنية والتوصل إلى فهم معانيها في مختلف الأوضاع التاريخيّة.

٢ ـ «على صعيد معاني القرآن المحتملة، يحيل القرآن إلى الدين الذي تجاوز التاريخ أو ـ إن شئت ـ إلى التسامي. وعلى صعيد المعاني المجسَّدة في عقيدة لاهوتية وفقهية وفلسفية وسياسية وأخلاقية...، يصبح القرآن علم أساطير وايديولوجيا يخترقه إلى حدّ ما احساس بالتسامي». يرى أركون في السيرورة التاريخيّة لتجسيد معاني القرآن المحمّلة بالتسامي سبباً لأسطرة وأدلجة النصوص المقدسة. ورأينا أن هذه الظاهرة مرتبطة بدولنة الرسالة الرمزية وتداعيها.

٣ ـ «القرآن نص مفتوح لا يستطيع أي تأويل أن يغلقه بطريقة نهائية وصراطية. وعلى

(١) ـ المرجع نفسه.

(٢) ـ نقد العقل الإسلامي، ص١٣٢ ـ ١٣٣ من النص الفرنسي.

العكس، فإن المدارس الإسلامية هي حركات ايديولوجية تدعم وتشرعن إرادات القوة لدى الفئات الاجتماعية المتنافسة على الهيمنة». نواجه هنا أطروحة أركون الشهيرة القائلة بأن الصراطية تعني تداعي المضامين وتجميدها غير الشرعي. ويقول أركون إن التأويل مازال مفتوحاً. فلا يستطيع أي تأويل تاريخي أن يستنفد النص المقدّس. وتماشياً مع الإصلاحيين يقترح أركون فتح مسألة الاجتهاد ثانية في تأويل القرآن.

٤ ـ «في القانون يجب ألاّ يختزل النص القرآني إلى ايديولوجيا، لأنه يعالج بخاصة مواقف تخومية في الوضع البشري كالوجود والحب والحياة والموت...». يعارض أركون الأدلجات المختلفة التي نادت بها مثلاً الاتجاهات القومية والإسلامية، ويطرح تأويلاً وجودياً للقرآن. ولكنه نسي اعطاءنا التفاصيل المتعلقة بوعي الوجود[١].

٥ ـ «إن جميع المدارس الإسلامية التي يستطيع المؤرّخ أن يحصيها اليوم تشكّل **التقليد الإسلامي حصراً**» فلا يستبعد أركون أي تقليد لمدرسة ما، سنّية كانت أم شيعية. ومع ذلك يجب أن نعرف مدى هذا التقليد الحصري. ومن كتب أركون يُستنتج بوضوح أن يُدخَل في التراث الإسلامي التراثُ الصوفي للكتّاب القدامى، ويصعب علينا أن نعرف إلى أي حَد تُدخل في هذا التراث التقاليدُ الشعبية للفرق الصوفية. الآن على كل حال يعتبر أركون أن التراث الشعبي تعرّض لتشويهات الشعبوية (أنظر «دولة المغرب»، ١٩٩١). ومن الواضح أن جميع أشكال الأصولية الإسلامية، وجميع المفكرين الذين يستلهمونها ـ ما عدا مؤسسهم ابن تيمية ـ لا تنتمي ولا ينتمون إلى هذا التراث الحصري، لأن هذا التراث يظهر شديد الحصرية وشديد التقنين.

٦ ـ «ينبغي على التراث الحصري أن يخضع لتحقيق آثاري متأنٍّ كي يستعيد ويعيد قدر الإمكان بناء أجزائه الموؤودة والمكبوتة والمنتقصة، وألا يكتفي بالتصريحات التضامنية والمنادية بدولة وبدين رسميين». يصلح التراث الحصري ـ كما يراه أركون ـ لأن يكون مادة دراسة علمية، إن تخلص من كل ما يعتبره أركون ايديولوجياً، مع أن هذا التخلّص يقلّص طابعه الحصري. تستعمل الدراسة

(١) ـ Existenticl وجودي/ existential متعلق بوعي الوجود. في الخط الفلسفي الذي أنشأه مارتان هايديغر، هناك فرق بين المفردتين. فالكلمة الأولى تتعلق بما هو موجود، بينما تحيلنا الثانية إلى فهم ما هو موجود.

مصطلحات مأخوذة من علم الآثار والتفكيك والنقد العقلاني، التي طوّرها الفكر ما بعد الحداثي.

٧ ـ «لقد تصرّف كل تراث خاص ـ كالتراث الشيعي والسني والخوارجي إلخ... ـ كنظام ثقافي استبعادي، محاولاً التأكيد على رئاسته وأولويته وهيمنته تجاه التراثات المنافسة. تكشف سوسيولوجيا العالم الإسلامي المعاصر النقاب عن تبلور تلك الذاكرات الجماعية القديمة وعن تعارضاتها الحادة». وكما فعل الإسلاميون، لا يريد أركون أن يمحور دراسته للحدث القرآني حول مدرسة معينة ـ لأن كل مدرسة قد تصرّفت كنظام ثقافي استبعادي ـ، ولكن أركون، على عكس ما يفعل الإسلاميون، يستعين بالعلوم الإنسانية لتفكيك مخيال الحركات القديمة بمجمله.

٨ ـ «إن اعادة بناء التراث الحصري هي مرحلة **زهدية** سيتخلص فيها كل تراث خاص من مسلّماته السياسية الدينية وسيفضح الايديولوجيات النضالية التي أخذت اعتباطياً مقام «الدين الحقيقي». لا تزال الطريقة الزهدية التي ينادي بها أركون طريقة مليئة بالألغاز. وقد يخطر على البال أنها تتناقض مع أطروحته الأولى التي نادت بضرورة فهم معاني المعطيات بناءً على الإطار التاريخي الذي انتجها. كيف نحصل على فهم كلي للتراث، إن توجّب علينا فصله عن سياقه السياسي الديني؟ كيف مثلاً نحلّل ابن تيمية، إن جرّدنا كتاباته من ايديولوجيتها النضالية وفصلناها عن مسلّماتها السياسية الدينية؟ ألا يؤدي الزهد العلمي لدى أركون إلى هذا الموقف نفسه الذي يدّعي أنه موضوعي، ويلوم المستشرقين عليه؟ أليس خيار أركون ـ وهو الخيار الذي يسعى إلى استبعاد الحقل السياسي وجميع الاختصاصات العلمية التي يتضمنها ـ هو هنا نوع من الانتقام؟

٩ ـ «حالياً لا توجد أية سلطة روحية وأي معيار «موضوعي» يتيح تحديد الإسلامي الحقيقي تحديداً منزهاً عن الخطأ. مما يعني أنّ جميع المشاكل اللاهوتية التي عالجها الأقدمون يجب أن يعاد طرحها وفحصها، نظراً للمتغيّرات المعرفية الراهنة». للوهلة الأولى يظهر هذا الانفتاح الذي يستبعد كل سلطة أو كلّ معيار «موضوعي»، يظهر ديموقراطياً جداً. ومع ذلك إذا «لم يوجد أي عمل ذي مزايا معيّنة يستطيع أن يدل على الإسلام الصحيح»، فما هو الوضع المعرفي للقرآن؟ في النقطة الثانية أحال «القرآن ـ وهو جملة من المعاني المحتملة» إلى التسامي. ألا تضيع أية دراسة لاهوتية عن الإسلام وتاريخه ومصادره في التقاليد المشتبه بها والمتناقضة التي يستبعد واحدها الآخر، إنْ لم تعرف حداً آخر غير استبعاد السياسة؟ يضاف إلى ذلك أنّ

المفاهيم العميقة للتفكيك العلمي التي نادى بها كلّ من فوكو وديريدا، لم تدفع أركون الذي شعر بمأزقها إلى أن يلغي من الرسالة القرآنية ومن التاريخ الإسلامي المعاني الخاصة و«المتسامية» للنصوص المقدسة.

١٠ - «إن معارضات المدارس والمذاهب والطوائف يجب أن تخضع لفحص أولوي، وذلك بهدف اجراء جردة نقدية للتراث الإسلامي حصراً. ولأسباب لغوية وأدبية ولاهوتية وتاريخية، تعرّض «الحديث» لاختيار قسري فرضه الأمويون والخلفاء العباسيون الأولون أثناء وضع متنه الصحيح. ويكون أيضاً من المفيد جداً أن يشمل التحقيق المعارضات التي ظهرت عندما تكوّن المتن القرآني». يجب مع ذلك أن يتساءل المرء عن المعيار الذي استخدمه أركون لتحديد الاختيار الاعتباطي للتراث؛ أو بكلام آخر ما هو المعيار الذي يريد هو نفسه تطبيقه ليؤسس جردته النقدية للتراث الإسلامي؟

لا تهدف الأسئلة التي أطرحها بعد كل أطروحة من أطروحات أركون إلى الاستهانة إطلاقاً ببرنامجه. فما الغاية منها إلا أن أثبت أن التماسك المعرفي لبرنامج أركون يثير مشكلة. وقبل التمكن من أن نعلن أنّ هذا البرنامج هو نهائي، لابد من تطوير إضافي للنقاط المختلفة التي تشكله. قد نختصر موقف أركون بقولنا إنه يشدّد على الطابع المفتوح وغير المكتمل للنص القرآني. ويحتاج هذا النص حسب أركون إلى تأويل مستمر حتى أيامنا، كي نتجنّب كل غموض في المنهج (أنظر النقاط ٣ و٤ و٨ - ١٠). إن ضرورة هذا التأويل المستمر هي نتيجة وضع سياق تاريخي للنصوص المنزلة (النقطة الأولى)، وهي أيضاً نتيجة الإحالات الموجودة في النص إلى حقيقة سامية لدين متجاوز للتاريخ واعتبارها حقيقة شاملة (النقطة الثانية). إن التوتّر القائم بين المعطيات النصية التي لها سياق تاريخي وبين الحقائق «الشاملة والسامية» لدين متجاوز للتاريخ، يجعل الجهد التأويلي ضرورياً. ويتماشى التأويل الذي يتمنّاه أركون مع **الاجتهاد** التقليدي، ولكنه يخضع لشروط الفكر العلمي المعاصر ويشكّل نقداً للفكر الإسلامي. إن الطرق التقليدية التي اتبعتها شتى المدارس قد خلقت أجواء مغلقة تستبعد أشكال التأويل المنافسة (النقطة السابعة). ومن هنا نرى ضرورة تأسيس الاجتهاد، حسب برنامج أركون، على التراث الإسلامي حصراً وكاملاً (النقطتان الخامسة والثامنة). والحال أن الأسلوب البلاغي في برنامج أركون لا يقول لنا كيف يتم التوفيق بين جميع التناقضات المتنافسة التي نشأت عن المدارس والمذاهب المختلفة. فكيف ستزول جميع أشكال التباعد، في رؤية موحّدة وشاملة؟ لا يسعنا إلاّ أن نرجو أن يوصلنا التطبيق

الآثاري للبرنامج الذي اقترحه أركون (النقطتان السادسة والعاشرة) وكشف النقاب فيه عن اجراء تطهير زهدي للايديولوجيات (النقطة الثامنة)، إلى نتيجة مشتركة منسجمة مع فهمنا المعاصر والعملي. يجب علينا اذن أن ننعم النظر في الطريقة التي حقق بها أركون برنامجه وأجاب فيها على المسائل التي طرحتُها. السؤال الأول الذي يُطرح هو أن نعرف كيف ينظر أركون، من الناحية المعرفية، إلى العلاقة القائمة بين الماضي والحاضر.

٣ ـ أشكال القطيعة المعرفية في التاريخ: أركون وفوكو:

تدور دراسات أركون حول الفكر العربي، وحول كل تعبير فكروي يستخدم اللغة العربية. ففي نظريته للمعرفة نجد تحليلاً لأسلوب المعرفة التي طوّرتها مرحلة ما. ويستشهد أركون بـ «ف. واهل» (Wahl) الذي وصف المعرفة بأنها نظام خفي يدعم تنوّع الخطابات. وعلى غرار فوكو، يلاحظ أركون وجود قطيعة عميقة بين المعرفة الحديثة والمعرفة التي سبقت العصر الحديث، ولا سيما المعرفة القروسطية. ويحلّل فوكو سلسلة من القطيعات المعرفية في التاريخ المعاصر، فيحلّل مثلاً التحوّل الذي طرأ على مفهوم المعرفة في بداية القرن السابع عشر. ويرى أركون أنّ هذا التحوّل شبيه بذاك الذي حصل في العالم العربي عندما تمّ الانتقال من المعرفة القديمة إلى المعرفة الحديثة.

ويُظهر فوكو كيف أن المعرفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ وكانت تستخدم أقيسة سحرية وتقيم تطابقات بين العالَم الصغير والكون الأكبر ـ قد حلّت محلها فكرة التصوّر. «مع الرياضيات وعلم التصنيف والجبر والمدونات شرعت المعرفة في استبدال المتشابهات اللامحدودة بالمتباينات اللامحدودة، فبالتالي استبدلت الحدوس باليقين»[1]. وحوالي عام ١٨٠٠، بدأ التفكير في تغيير نظام التاريخ، فظهرت الجوانية الإنسانية وارتبطت بفكرة توهمت الإنسان مستقلاً ومؤثراً في التاريخ. فاحتل الإنسان المستقل والسيد المكان المخصّص سابقاً للّه. وفي القرن العشرين، وصل شكل المعرفة الأخير ـ بعد فكر نيتشه ـ إلى نهايته، فانتشر الفكر ما بعد الحداثي، وأنزل الإنسان عن العرش، واستُبدل التعقّل الموحّد بمجموعة متنوعة من الخطابات المحدودة.

إن مشكلة المعرفة هذه لا تشكّل لدى أركون مشكلة نظرية، لأنها موجودة يومياً في حياة المؤمنين. يقول: «عندما يستشهد أحد المسلمين في حديث ما باحدى الآيات القرآنية أو بحديث للنبي، كدليل قطعي، فإنه يثير بذلك جميع المشاكل النظرية التي يتضمنها

(١) ـ ج.ج. ميركيور: في فلسفة ميشيل فوكو. أوترخت، ١٩٨٨، ص٤٠.

الانتقال من معرفة قروسطية إلى معرفة معاصرة»[1]. إن المعرفة القروسطية تحدّد مجال الثقافة العربية وتحدد بالتالي المجال المغربي. والحال أنّ المعرفة القروسطية تفصل الحضارة العربية الإسلامية عن ابداع العصر الكلاسيكي الكبير، كما تفصلها أيضاً عن الحداثة. والنتيجة هي أن الأصولية الإسلامية النكوصية تجد نفسها محصورة في مجال عقيم فكرياً. يقول: «إن الفكر والثقافة العربيين والإسلاميين هما تاريخياً حبيساً المجال الذهني القروسطي. وهذا يعني أن البحث التاريخي والتعليم المناسب إذا استطاعا أن ينشّطا التراث وينشراه، فان المغاربة سيبقون فكرياً وعلمياً خاضعين للحداثة التي لم يساهموا في انتاجها (كما هو الحال بالنسبة لباقي المسلمين العرب والأتراك والإيرانيين). وهكذا نفهم لماذا يبرز الإسلام ثانية كنموذج سياسي وديني، في سياق لغوي وفكري مجتث من الفكر الإسلامي الكلاسيكي ومن الحداثة السياسية والعلمية والثقافية في آن»[2].

ونرى أن مفهوم «المجال الذهني القروسطي» في فكر أركون يحتل مكاناً رئيسياً ويحيل إلى فكرة الانحطاط بامتياز، أي الانحطاط الذي تعاني منه اليوم أيضاً الحضارة في البلدان العربية. ولكن ما عسى أن يكون الوضع المعرفي لذلك «المجال الذهني القروسطي»؟ فمن جهة نجد أنّ هذا المجال كان جزءاً من حقل المعرفة الكلاسيكية، في عصر تألّقت فيه الحضارة الإسلامية. ومن جهة أخرى نرى أن هذا المجال أصبح سمة لانحطاط الإسلام وأدلجته.

في استخدام أركون مقولة «الايديولوجيا» ـ التي ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بمشكلة المعرفة الخاطئة، كما تظهر من خلال المفارقة التاريخية «للمجال الذهني القروسطي» ـ يكمن تناقض بيّن. إن التعبير الشعبي لكلمة «ايديولوجيا» تتضّمن عند أركون فكرة تلاعب إرادي يقوم به شخص مستقل؛ وهذا يرتبط مثلاً بشرعنة الممثلين السياسيين لقومية مغلوطة أو بشرعنة سدنة أصولية اسلامية خاطئة. والحال أن البنيويين في مرحلة ما بعد الحداثة يرفضون رفضاً قاطعاً إرادوية الفرد وسوء النية لدى الإنسان المسؤول. ويرون أن هذه المقولات هي مقولات وجودية سارترية ويعتبرونها خاطئة. وانطلاقاً من ذلك يرفض البنيويون من أمثال ألتوسير مقولة الايديولوجيا في ذات الوقت. عندما يعتبر أركون أن الفاعلين التاريخيين في العالم الإسلامي هم مذنبون، وعندما يدعو كالمرسلين إلى الأصالة العقلانية، فإنه يتجاوز كثيراً الحدود التي وضعها كلّ من فوكو

(١) ـ نقد العقل الإسلامي، ص٥١ من النص الفرنسي.

(٢) ـ جريدة لوموند ديبلوماتيك، عدد شهر آذار ١٩٩٢.

وديريدا باستعمالهما مقولات علم الآثار (الحفريات). ولا شك أننا إذا نظرنا إلى حفريات المعرفة، نجد أن أركون قد يُتّهم باستخدام حرتقه مصطلحيّة. وفي مكان آخر (الفصل الثامن، القسم الثالث)، سنعالج المشكلة الأساسية التي طرحها أركون في مقولته المتعلقة «بنقد الفكر الإسلامي». ولا تستطيع هذه المقولة أن تنال شرعيتها عن طريق مفاهيم مابعد البنيوية التي يستخدمها أركون.

أظن أن هذا التناقض القائم بين مقولتي «الايديولوجيا» و«المجال الذهني القروسطي» يسهل حلّه إذا اعتبرنا أن أركون متأثر بشكل لا مباشر بقراءته لكارل ماركس. فعند ماركس وليس عند أتباعه، نجد أن مفهوم الايديولوجيا كمعرفة خاطئة يرتكز على فكرة «المفارقة الزمنية التاريخية». إن ليبرالية فلاسفة الاقتصاد الكلاسيكيين من أمثال سميث وريكاردو، وإن «مجالهم الذهني الليبرالي» كانا متناسبين وتقدميين بالنسبة لعصرهم. وبعد ذلك بنصف قرن، أي في بداية القرن التاسع عشر، أصبح تطبيق «المجال الذهني الليبرالي» يعتبر رجعياً.

عندئذ غيرّت المفارقة الزمنية المعرفة المناسبة إلى ايديولوجيا. وهذا ما عناه ماركس بمقولة الأدلجة[(١)]. يمكن شرح عدم الاتساق عند أركون - إذا ما قورن بفوكو الذي يرفض مقولة الايديولوجيا - بأن أركون قد أُقحم إلى الماركسية إقحاماً. وأن مقولات الأفكار اللامفكّر فيها والمستحيل التفكير فيها هي التي تحل عند ما بعد الحداثيين وعند أركون أيضاً محل مقولة الايديولوجيا عند كارل ماركس. فتحيل مقولات هذه الأفكار إلى جملة من المفارقات الزمنية التاريخية. فعند ملاحظتنا الفكرة اللامفكر فيها والمستحيل التفكير فيها، نرى كيف نحيط بالامكانيات الفكرية التي توفّرت في عصر ما، ونرى حدود النموذج التاريخي. كان من الضروري أن أقوم بهذه الرحلة المصطلحية كي أفهم حدود الفكر الأركوني.

* * *

(١) - أنظر:

M.E.W; Marx Engels Werke. Institut Fün Marxismus - Leninismus. Berlin 1956 - 1977, tome 3 p. 31 et tome 27 p. 457.

Bader Veit Michael, Einführung in die Gesellschaftstheorie: Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber. Frankfurt am Main 1980.

Haleber Ron. Sieg des naturalistischen Evolutionismus über das ideologiekritische Verständnis der Geschichte? Von Spinoza zu Habermas. XVII. Internationaler Hegel - Kongress 1988. Freie Universität Berlin. Dans: Hegel Jahrbuch. Bochum 1989 -b.

عند أركون، تكمن القطيعة الحقيقية بين أشكال المعرفة وفترة الانتقال من معرفة إلى أخرى ـ داخل الحقل العربي الإسلامي ـ في الانتقال من الفكر الكلاسيكي إلى الفكر الحديث[1].

١ ـ في الفكر الكلاسيكي، تنطلق المعرفة من وجود خليفة لله على الأرض. ففكرة مركزية الله تشدّد على مدوّنة لغوية متميّزة (الوحي أو كلمة الله). إن حقيقة وجود العالم الخارجي، والتاريخ، وسمات السلوك البشري، تستنبَط من الوحي. فإمّا أن يسمح المنطق السهمي والمقولي والاستنتاجي بفهم المعطيات الموحى بها، وإمّا أن يعكس الخيال البشري على هذا الطرح رؤى و«أحلام يقظة» منبثقة من خيال خلاّق طوّرته الصوفية. ويبقى الفكر جوهرياً وكنهياً وثبوتياً، أي أن الكلمات تحيل إلى حقائق جوهرية ثابتة ما دام الله لم يعدّل فيها. وتحوّلت هذه الطريقة في التفكير الكلاسيكي إلى عقلية قروسطية مازالت اليوم سائدة.

٢ ـ للمعرفة الناشئة عن فكر ما بعد الحداثة سمات متعارضة. فتُبرز انساناً تجاوز حدود الفرد وصار مكاناً للتناقضات البيوكيميائية واللغوية والاجتماعية والبيئية والكونية. وتلجأ إلى منطق جدلي وإلى أشكال منطقية متعددة. فالمعرفة الناشئة عن فكر ما بعد الحداثة تلقي نظرة نقدية على الإنسان الملموس وعلى العالم والتاريخ واللغة؛ وذلك بهدف النهوض بمعرفة وضعية مؤسسة على التجريب. وتتكاثر هذه النظرة فتصبح نظرات غير متمركزة، وتصبح فرضيات بنيوية تكوينية ووظيفية وتطورية. إن الفكر يتباين. ويظهر الفرق بين الوظيفة والتاريخ، وتنفصل عوالم الرياضيات عن عوالم السيمياء وغيرها. وتندمج تاريخانية الوضع البشري مع الفكر.

ويقرّر أركون أن هذه القطيعة التي حصلت في الفكر الغربي مدعوة أيضاً إلى لعب دور رئيسي في تطور الفكر الإسلامي. ويجب على هذا الفكر أن يتخلص من «معرفته القروسطية» لأنها سبّبت لخطاباته الغموض والأدلجة، كما خلقت فروقاً في مخياله. يقول: «إن علوم الإنسان قد أقامت تغييراً جذرياً في ظروف ممارسة الفكر العلمي في الغرب. وبالكاد باشر الفكر الإسلامي بالشعور بعواقب الهزّات التي بدأت منذ القرن السادس عشر بخلق الفكر الحديث في أوروبا. أما الفكر الإسلامي فما زال إلى حدّ كبير يستند إلى معرفة قروسطية، يتداخل فيها الأسطوري والتاريخي ويقام تصنيف عقيدي بين القيم الأخلاقية والقيم الدينية، ويؤكّد لاهوتياً تفوّق المؤمن على غير المؤمن وتفوق المسلم على

(١) ـ نقد العقل الإسلامي، ص٣٠٥ من النص الفرنسي.

غير المسلم، كما يتم تقديس اللغة وعدم المسّ بالمعنى الأحادي الذي أنزله الله ووضّحه الفقهاء وصانوه ونقلوه؛ أي أن هناك عقلاً أزلياً يتجاوز التاريخ لأنه غائص في كلام الله، وهو عقل ذو أساس أونطولوجي يتسامى على كلّ تاريخانية. ويجب التنويه بأن بعض ملامح هذه «المعرفة» مازالت نشيطة جداً في الفكر المسيحي المعاصر أيضاً»[١].

ما هي الوسيلة التي يجب استخدامها للحّد من الغموض الحالي في أشكال المعرفة؟ لكي يحرّر أركون الفكر العربي الكلاسيكي من الايديولوجيات المعاصرة، كالايديولوجية الأصولية مثلاً، يرى أنه من الضروري تطبيق «الطريقة التفكيكية والآثارية» أي طريقة مفكري ما بعد الحداثة. يقول: «في ما يتعلّق نوعاً ما بالمألوف من المشاكل الكبرى في تاريخ الفكر عند الاغريقيين والساميين، يكفي التعداد البسيط الذي سنقوم به لاقتراح مدى التغيّرات الجارية. وسنفهم أيضاً لماذا يجب استكمال الطريقة الوصفية بالطريقة التفكيكية أو الآثارية لدراسة الفكر العربي. فالطريقة الثانية وحدها هي التي تسمح لنا بأن نحدِّد معرفياً مكان الفكر الكلاسيكي بالنسبة للفكر الحديث، كي نضع حداً للتلاعبات الدفاعيّة التي تنسب مكتسبات الفكر الحديث إلى الفكر الكلاسيكي، كما لو كانا كلاهما ينتسبان لمجال ذهني متّسق»[٢].

إنّ الطريقة الآثارية هي وحدها القادرة على «إثارة مشكلة ثرّة مازال التاريخ المثالي يخفيها»، ألا وهي مشكلة الأفكار اللامفكّر فيها. ذلك أنّ المثالية تجعل الفرد ذا سيادة وتشوّه فعلاً تاريخ الفكر. لقد أراد فوكو اجتثاث الفرد ذي السيادة من جذوره. أما أركون فيشجب وجوده، لاسيّما عند الإسلاميين والمستشرقين. أليس الفرد ذو السيادة هو الذي يتورّط في الموضوعيّة والتاريخانية والنزعة الفقهية في اللغة، التي تكمن في فكر الإسلاميين والمستشرقين؟ «إن الموضوعية والتاريخانية والنزعة الفقهية في اللغة، التي ظهرت سابقاً في الفكر الإسلامي الكلاسيكي قد تعزّزت في الفكر الغربي بدءاً من القرن السادس عشر، وذلك باستبدال النظر المرتكز على **الأنا** البشري ذي السيادة (أي الانسانوية) بالنظر المرتكز على الله (ولكن هذا الاستبدال لم يكن قط نهائياً، كما يظن الفكر الإسلامي الدفاعي الذي مازال يقيم تعارضاً بين الغرب التمائمي والمادي وبين الشرق التوحيدي والروحاني)»[٣].

(١) ـ نقد الفكر الإسلامي، ص٥٠ من النص الفرنسي.

(٢) ـ المرجع السابق، ص٣٠٦.

(٣) ـ المرجع السابق، ص٣٠٦.

وتبدو القطيعة بين شكلي المعرفة، عند أركون، جذرية، ولذا يستخلص قطيعة جذرية أيضاً بين طرق التأويل الناجمة عن هذين الشكلين للمعرفة. وفي الواقع يعترف أركون باستمرار فعلي بين التفسير الكلاسيكي وتفسيره هو، فيمتدح غنى الكتّاب الذين تشرّبوا «بالمعرفة القروسطية» ويستشهد بهم كثيراً. وفي الخاتمة، لا ننسى أنّ أركون يعتمد أساساً على المقولات والطرق البعد حداثية كي يطوّر تحليله «لنقد الفكر الإسلامي». في هذا السياق العلمي يجب إذن أن ندرس فكر أركون كي نتمكن من الحكم في مشروعية التجديدات التي يقترحها. وللقيام بذلك، سأقدّم أولاً عرضاً عن الآثارية كما يراها أركون. وفي الفصول التالية، سأفكك «نقد الفكر الإسلامي» الذي أجراه أركون وسأفحص نتائج خياراته المنهجيّة ومطبّاتها.

٤ ـ سياق اللامفكّر فيه داخل النص الديني:

لدراسة الثقافة العربية الإسلامية، لابدّ من اللجوء إلى الطريقة الآثارية، كما يرى أركون؛ إذ تضع هذه الطريقة حداً لأشكال التلاعب التبريري التي يقوم بها التقليديون فيدافعون عن مقولات قروسطية عند تصديهم للتراث الحالي، علماً بأنهم ينضوون تحت لواء القوميين والإسلاميين. كذلك تضع نهاية للأسلوب المثالي في تدوين التاريخ الذي يهدف إلى الورع والأخلاق والقومية. فيقول أركون: «إن الاكتشاف التقليدي للحداثة يُلْزم» الفكر الإسلامي لتوضيح أفكاره الغائبة وإلى إنهاء القطيعة مع التأخر التاريخي المرتبط ببقاء الفكر القروسطي، وهو تأخر يحوّل الفكر الإسلامي إلى إيديولوجيا. «في ما يتعلق بالفكر الإسلامي، كما اعتاد أن يعمل منذ القرن التاسع عشر، تُطرح مسألة الفكر الغائب تحت شكل ملحّ هو شكل الحقيقة الكتلوية المعيشة يومياً، أي أن الاكتشاف التدريجي للحداثة يلزم المسلمين بالتساؤل عن ١ ـ المنسي، و ٢ ـ المتنكر، و٣ ـ الغائب في ماضيهم الخاص. ويبقى هذا التساؤل الثلاثي النقاط مرتبطاً بالراهن أكثر من أي وقت مضى؛ ذلك أن المسافة المعرفية بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي تنمو بنفس الوتيرة التي تنمو فيها المسافة الاقتصادية في القرن العشرين»[1].

يقول عالِم الإناسة غودولييه: يجب أن نفكر في الجانب الذهني من الواقع وأن نكتشف في النصوص أشكال التسلّط الذي تمارسه السلطة، كي نحرّر البحث التاريخي والترسيمات المثالية أو المادية. وسبق لديريدا أن تكلّم عن اكتشاف ما أُهمِل ونُسي وأُخفي واستُبعد وكُبت في النصوص. يبقى علينا أن نعلم كيف يطعن اللامفكر

(١) ـ المرجع السابق، ص٥٨.

فيه في المستحيل التفكير فيه وبالعكس، كما يرى أركون. ويشمل اللامفكّر فيه عنده ما يلي:

١ ـ «**المستحيل التفكير فيه**، نظراً للعناصر المؤثرة في القناعة البشرية ونظراً لجهاز المفاهيم وللمقولات الذهنية ولبنى المعنى، لأنها تتحكم ـ في الوقت المناسب ـ في كل فعل ذهني وفي كل تعبير له في اللغة. وهكذا، بعد أن وضع القرآن عناصر الاقناع، فإن الصياغة الأدبية والتصنيف والموضعة التي قامت بها العلوم المسمّاة دينية جعلت الالحاد بمعناه الحصري وجعلت المواضيع المتصلة به كالعلمانية ومأساة الوضع البشري، واللامعقول والتمرد من الأمور التي يستحيل التفكير فيها... وكان موقف التراث من مفكرين كالتوحيدي والمعري في هذا الشأن ذا دلالة.

٢ ـ كل ما يقع خلف **الحد** الذي لم يُجتز بعد ولكنه قابل لذلك في المعرفة العلمية: وهنا نذكر بعض الأمثال الحديثة كالرحلات العابرة للكواكب وزرع القلب، وفي القرون الوسطى دوران الأرض والدورة الدموية والكيمياء العضوية إلخ... وحسب الثقافات والعصور «تم التفكير» في هذا الحد، أي أنه غُطّي بمفاهيم غامضة كالطبيعة والسر والمذهل واللغزي والإلهي والحقيقة والبداهة إلخ... وفي هذا المجال نستطيع التكلّم عن اللامفكّر فيه في الفكر المعاصر الأكثر تطوراً.

٣ ـ **المتنكر**: أظهر نقد المعرفة، كما حددها التحليل النفسي وفلسفة اللغة بخاصة، كيف ينقل الفكر الواقعَ إلى ما يمكن تسميته بدائرة العقل. وهذه الدائرة هي مكان الاسقاط والإعداد ونقل التصورات الأسطورية والتخيلات العلمية والنظم الفكرية التي تموّه المعطى الذهني حسب درجات مختلفة. وهكذا تشكّلت جميع الأقوال الأسطورية والايديولوجية التي يُصر الفكر الايجابي اليوم على تفكيكها بهدف الوصول إلى المعطى الذي ما زال مفكراً فيه. وهذا ما نفعله بالفكر العربي الإسلامي.

٤ ـ **المكبوت والمتبقي**، وينجمان، كما سنرى، عن طريقة ثابتة في التفكير الموسوم بالعلمي، لا بل ينجمان عن الفكر الدغمائي الذي يخدم صراطية معينة.

٥ ـ **المنسي** الذي قد ينبع من تقليد فكري عريق. وهكذا نرى أن تيار المعتزلة قد كُبتَ تدريجياً وتحوّل إلى راسب نُسي أخيراً مدّة قرون بكاملها، وانبعث من جديد في النصف الأول من القرن العشرين»[1].

(١) ـ نقد العقل الإسلامي، ص٣٠٧ ـ ٣٠٨ و ص٤٨ ـ ٥٠ من النص الفرنسي.

إن تفكيك الماضي الإسلامي عن طريق نقد العقل الإسلامي، سيدفع بنا إلى إجراء دراسة سوسيولوجية للمنسي ستوسّع لنا الآفاق. ويرفد أركون هذه الدراسة السوسيولوجية بتحقيق إناسي حول «الفكر الوحشي» الذي سيتيح له الفرصة أن يفك رموز الحدث القصصي والشفوي للمأثرة القرآنية، فيقول:

«تقتضي المقاربة السلبية لتاريخ الفكر إجراء بحث منير يهمل المقاربة الايجابية، فبدل اهمال واحتقار قرون «الانحطاط» في التاريخ الإسلامي التي لا نصادف فيها أية عبقرية تستحق التقدير ولا أي عمل إبداعي يُذكر ولا أية مادة من شأنها تغذية الخطاب الوضعي، يجدر بنا أن نطوّر سوسيولوجيا النسيان. فما هي الموضوعات والمشاكل والهواجس والحلول التي تزول من الأفق الذهني لعصر أو لجماعة أو لإقليم؟ كيف يتقدم هذا الزوال؟ ولماذا يفرض نفسه؟ تستدعي الاجابة على هذه الأسئلة من المؤرّخ التقليدي أن يستكمل تحقيقه حول الفكر المدجّن الذي يمكن أن يُقرأ في «الوثائق» المكتوبة، باجراء تحقيق يتعلّق «بالفكر الوحشي»[1].

يجب أن تكون العلاقة بين المفكّر فيه واللامفكر فيه مفهومة وذات موضوع دائماً. ويوضح أركون أحد أهداف مسعاه المعرفي قائلاً: «تخولنا هذه التمييزات بخاصة أن نحدّد وضع القرآن في الفكر الإسلامي»[2]. ويطبق أركون طريقته بنجاح في تحليلاته للنصوص القرآنية وللمفكرين المسلمين مثل ابن طفيل. ويشير إلى حدود فهم هذه النصوص وإلى ما يتخللها من لا مفكر فيه ومستحيل التفكير فيه. ويلوم المستشرقين السذّج على افتقارهم إلى الاهتمام الآثاري. ويشكّل تحليل نصوص ابن طفيل، بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر، مثالاً جيداً على تفكيك اللامفكر فيه كما أجراه أركون. وتشير هذه النصوص إلى وجود شخص عصامي استطاع عن طريق التفكير والتأمل في الطبيعة أن يطور عدداً من المفاهيم التي ستثبتها له لاحقاً الحقائق القرآنية المنزّلة. ولا يرتكب أركون الخطأ المنهجي القائم على دمج ابن طفيل بالمفكرين الأوروبيين المعاصرين، وهو الخطأ الاستراتيجي الذي استعمل كثيراً ليدلّ على أن ابن طفيل مفكر معاصر. ويحاول أركون فهم ابن طفيل بوضعه في سياقه، مع الأخذ بعين الاعتبار المفردات التي استعملها والأفكار السائدة في عصره. وهكذا فإنه يكشف النقاب عن فرادة هذا الكاتب. ويُظهر أيضاً كيف أنّ التراث الفلسفي والأدبي همّش كتابه الفذّ.

(١) - المرجع نفسه.

(٢) - المرجع نفسه، ص٣٠٩.

ولأنّ كتابات ابن طفيل هي هكذا فإنّها تشكل لا مفكراً فيه يكشفه أركون.

يبقى أن نعرف إذا ما كان أركون ـ بهذه الطريقة ـ يسجن نفسه في منهج خاص أو منهج ألسني مثلاً. عندما يركز أركون على الطريقة التفكيكية، أفلا تغيب عنه المعاني الخاصة للنصوص الدينية كالقرآن وسياقيتها؟ في مناقشته لقصص الخوارق في القرآن، يرد على خصومه قائلاً: «حول جميع الاعتراضات التي سقتموها أستطيع القول إنّها تتضمن قبولاً بلغة ما. وأنا شخصياً لا أترك هذه اللغة تقيدني على الإطلاق. عندما تقولون مثلاً إنني لا أتعامل مع النصوص القرآنية هكذا، بل إنني أدرس ما يراه القراء في النص القرآني، لا يتهيأ لي أنني أفصل بينهما؛ على العكس من ذلك أحاولَ أن أرى فعلاً كيف يخلق مجرى النص القرآني معاني دالّة ويحدث هيكلية وجدانية. ولا أستطيع أن أفصل النص الموجود والمسموع ليُقرأ، عن القارئ الذي يقرأ هذا النص. في ما يتعلق بالقرآن، يجب قبل كل شيء أخذ الكلام بعين الاعتبار. هناك علاقة قائمة بين القارئ والنص ولا أستطيع أن أحطمها. لا أستطيع اعتبار النص كفحوى لفظي ودلالي أفككه كآلة جامدة. فالنص، ولا سيّما النص الديني، صُنع ليُقرأ ويعاش أيضاً. ونلتقي هنا بمفهوم اللغة الدينية وهي ليست لغة عادية ولغة تواصل أو لغة أدبية كلغة الرواية مثلاً. لماذا؟ لأن اللغة الدينية تفيض على لغة التواصل. فعندما يصلّي الإنسان بأية لغة دينية، لنقل القرآن أو التوراة أو الانجيل أو سواها، فإنه لا يصلي فقط بالكلمات التي يتفوّه بها، وإنما بمجموعة من الشعائر التي تخلق طائفة من الحقائق الدالّة، ولا يستطيع المحلّل أن يجهلها، إنْ أراد أن يأخذ بعين الاعتبار جميع مستويات الدلالات الموجودة في اللغة الدينية. ذلك أن اللغة الدينية ليست فقط الفحوى اللفظي للكلمات، كما يقول الألسنيون. وتقولون إن الكلمات لا تحمل أي معنى في الجردة التي افعلها؛ أنا آسف، لقد أكّدتُ كثيراً على أن هذه الكلمات التي ذكرتها لا تحمل إلا المعنى السياقي قطعاً»[1].

ومع ذلك، يتضح أن أركون يتعامل مع النصوص على طريقة الفلاسفة كديريدا، وحتى لو فعل ذلك على طريقته. وكيف يستطيع بالتالي أن يتجنّب نتائج هذه الطريقة؟ وكيف يستبعد أحد المدلولات المفارقة مثلاً؟ نظراً لأن أركون يعتمد على الطرق التي تلت البنيوية، يجب علينا أولاً ـ للإجابة على هذا السؤال ـ أن نستعرض بعض المبادئ التي وضعها ديريدا والتي اقتبسها عن سوسور.

(١) ـ قراءات في القرآن، ص١٣١ من النص الفرنسي.

٥ ـ تصدي أركون «للمركزية الفكرية العربية الإسلامية»:

انطلاقاً من نظرية العلامات التي ذكرها سوسور في كتابه «دروس في الألسنية العامة» (١٩١٩)، ينظر ديريدا إلى العناصر اللغوية كقطع شطرنج. ولا تملك هذه القطع بحد ذاتها أية حقيقة لأنها تأخذ معناها من قواعد اللعبة التي تجمع بينها. وتستمد القطع معناها من العلاقة الإحالية القائمة بينها. يقول دي سوسور «إن المفاهيم هي تفاضلية بحتة لا تتحدّد إيجابياً بمضمونها، بل تتحدد سلبياً بعلاقاتها مع عناصر النظام الأخرى. وتكمن صفتها الخاصّة الدقيقة في غياب الصفات الأخرى»[(١)]. ويجذّر ديريدا فكرة التباين هذه مشككاً في اللوغوس الذي ورد في الفكر الاغريقي، علماً بأن اللوغوس تطور بالكوجيتو كحضور للذات، ثم تطوّر كوعي وذاتية خاصة أو متباينة في شتى أشكال الميتافيزيقا الغربية. ويستبدل ديريدا أسس الفكر الذي يوجهه اللوغوس بعقلنته تفاضلياً، فيقول: «إن العقلنة التي تتحكم بالقراءة المتوسّعة والمتجذرة، لا تنجم عن لوغوس ما وتباشر في هدم (لا أريد أن أستعمل كلمة تقويض بل عدم الترسب وعدم البناء) جميع المعاني النابعة من معنى اللوغوس، ولا سيّما معنى الحقيقة»[(٢)]. ولأن ديريدا ينسجم مع فلسفة هايديغر، يقول إن مركزية اللوغوس التي يجب إزالتها هي «تحديد وجود الكائن كحضور»، ويجب أخذ كلمة حضور على أنها مفهوم للحقيقة ينتمي إلى التاريخ الأونطولوجي اللاهوتي. وسيؤدي نظام محو التباين إلى المبدأ الذي وجده ديريدا لاحقاً، وهو أن التباين مفهوم «يدلّ على انتاج التباين»[(٣)]، ومع إزالة ترسّباته، ينقّي ديريدا الجذور اللاهوتية من ترسباتها الخفيّة فيقول: «كان هذا اللوغوس المطلق موجوداً في اللاهوت القروسطي كذاتية خلاّقة لا محدودة، لأن الوجه الغامض للعلامة يتوجّه دائماً نحو الكلمة ونحو وجه الله»[(٤)]. عندما زال لوغوس الفكر الغربي، زالت جميع الحضرات، ولم يبقِ لنا إلا أن نتابع بعض «العلامات» التي تظهر فيها الفروق، «ولكن حركة العلامة قد أُخفيت بالضرورة، فصارت إخفاء للذات»[(٥)]. ومع «غياب المدلول المفارق» نرى أنفسنا تجابه اللعب، كما يقول ديريدا[(٦)]. فتقوّض الكتابة نفسها إذ تصبح

---

(١) ـ دروس في الألسنية العامة، ص١٦٢ من النص الفرنسي.

(٢) ـ في علم النحو، ص٢١ من النص الفرنسي.

(٣) ـ المرجع السابق، ص٣٨.

(٤) ـ المرجع السابق، ص٢٥.

(٥) ـ المرجع السابق، ص٦٩.

(٦) ـ المرجع السابق، ص٧٣.

«كتابة بدئية وحركة تباين وجميعة أولى لانكوص عنها»[1]. إن هذا التذكير المقتضب لفكر ديريدا الراديكالي يدل بوضوح على أن المفاهيم التي نقلها الوحي النبوي القرآني يستحيل عليها مبدئياً أن تنضوي تحت راية منطق كهذا.

ومع ذلك عندما يرجع أركون إلى كتاب «في علم النحو» لديريدا، فإنه يجعل من مركزية اللوغوس مقولة أساسية لفكره. وهذا ما يؤكد عليه عنوان المحاولة التي يعرض فيها بامتياز نظريته في المعرفة «مركزية اللوغوس والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي»[2]. ولكن عندما قدم لنا ديريدا تطبيقاً على مفهوم مركزية اللوغوس في عالم الفكر الغربي، قدّم لنا أركون تطبيقاً لهذا المفهوم في الفكر الإسلامي. وينبهنا في البدء من أن النص بعد كتابته يحيا حياته المستقلة. ولكنّ المعاني العديدة تتقلص بسبب تكرار النص على يد القارئ ذي الفهم المحدود، الذي يستغلّه كذريعة. فيقول: «لكي نستغلّ وثيقة تتعلّق بتاريخ الفكر، يجب علينا أن نتبيّن العلاقة القائمة بين الكتابة والنص والقراءة بكل تعقيدها. فكل نص، بعد أن يكتَب، يفلت من يد مؤلفه ويبدأ حياة خاصة يناط طولها وجفافها ونسيانها وتنشيطها بالقراء. ونادراً ما يقبل القارئ بنص فيأخذ بجميع المعاني التي قصدها المؤلف؛ وغالباً ما نجده يكرّره كي يتخلّص من كلامه الداخلي الخاص. وعندئذ يُستغَل النص كذريعة، أكثر مما لو كان همزة وصل؛ ذلك أن النص يمثّل جدلية على شيء من العنف بين القارئ والكاتب»[3].

وعندئذ يدور التفاعل القائم بين كاتب النص وقارئه في حقل محدود يمثّل «سياجاً لمركزية اللوغوس». ويوضح أركون ما قصده بذلك فيقول: «تعني هذه العبارة، بمعناها الأوسع، أنه يتعذّر على العقل أن يتجلى لذاته وللآخرين دون وساطة اللغة، أي دون وساطة الكلمة الداخلية أو الخارجية أو المكتوبة. وهذا لا يعني أن حدود اللغة تطابق تماماً حدود الفكر. إذ يبقى الفكر نشاطاً حراً قادراً باستمرار على تجديد الامكانات اللغوية وعلى زيادة فعاليتها. وهذا ما يحدث في أيامنا لشتى النشاطات العلمية، كما حصل في بدايات الفكر اليوناني أو أثناء نشأة العلم الحديث. ما يمتاز به المؤرخ اليوم هو أنه يستطيع المساعدة على الخروج من هذا السياج الذي أقيم في التاريخ، وذلك بعد أن يكتشف ويصف أبعاده التي تراكمت حتئذ»[4].

(١) ـ المرجع السابق، ص٨٨.
(٢) ـ محاولات في الفكر الإسلامي، ص١٨٥ ـ ٢٣١.
(٣) ـ المرجع السابق، ص١٨٨.
(٤) ـ المرجع السابق، ص١٨٩ ـ ١٩٠.

وكمؤرخ يحاول أركون أن يدلنا على الخروج من سياج مركزية اللوغوس. أجل يخلق السياج أولاً تكراراً لبعض المعاني التي تتثبّت في العقائد المتناقلة. وباقتراح أركون القيام بتأويل جديد، فإنه يظن أنه يفتح إلى حدّ ما نصوص التراث الإسلامي. يقول: «هذا هو بالضبط الموقف المنهجي والمعرفي الذي نغلّبه في دراستنا الفكر الإسلامي الكلاسيكي؛ أي أننا نضع حداً لتكرار النص، وذلك بعد أن نكون قد رسمنا تخومه بدقة ووصفنا آليته الداخلية وقدّرنا وظيفته وتعرفنا على روابطه» (المرجع نفسه).

بسبب آلية التكرار الطائش، نرى أن التقاليد قد قطّعت نصوص الحياة والواقع لدى المؤمن، مما أفرغ هذه النصوص من معانيها الحقيقية وكتب عليها أن تصبح نصوصاً بلاغية. يجب علينا الالتزام بتكرار مغامرة البحث عن معنى النصوص، آخذين بعين الاعتبار الرؤى المختلفة التي تتكون فيها والحدود الخاصة للفهم، مما يجعل الاستنفاد الكامل لمعنى النص مستحيلاً. وتقتصر القراءة الأصولية للنص على تكراره وسجنه ضمن سياج من مركزية اللوغوس القائمة على المقولة الأصلية. ولكن هذه المقولة تجرّ معها وهماً يقول إننا نستطيع أن نذكر الماضي كماض. هذا ما نجده في الحركات التقليدية، وفي حركات الأصالة والاسلاموية، وهي حركات تنادي بالعودة إلى الأصول الخالدة.

يقول أركون: «في الآداب الكلاسيكية ينبغي على التحليل أن يُظهر إلى أي حد لا يُعبَّر عن الشيء لأنه موجود بل لأنه مدلول؛ فكيف تتحول الحقائق والحياة فيه إلى أشكال من البلاغة؟ الهدف الأقصى لمشروع كهذا هو تحرير الذهن من أشكال البلاغة هذه، لا لحبسه في سجن جديد، بل لدفعه إلى استرجاع التباين الضروري واعتباره كنقطة انطلاق ضرورية لكل بحث عن الحقيقة، وكرفض للتكرار الضمني والصريح للقيم والمساعي الفكرية التي وُلدت وتضخّمت واستمرت في تراث ثقافي كهذا. يسهل علينا أن نظهر كيف أن كل الفكر الإسلامي الحريص على الاضطلاع الأمين والكامل بالوحي وبالارث الحكمي الفارسي واليوناني قد انغلق بسرعة كبيرة وسجن نفسه في مركزية اللوغوس التي رسمت حدودَها بخاصة مقولة الأصل الحاسمة. فكلمة الأصل (التي تعني المصدر والجذر والمنشأ والأساس، تدل في البداية على التباين البدئي الذي يجب العودة إليه دائماً للتحقق من شرعية كل مبادرة انسانية وشرعية الخطاب الذي يعبّر عنها. ولكن الذهن يبتعد عن التباين كلما تقدم في البحث عن تماسك منطقي؛ وهكذا نرى أننا بمحافظتنا على ضرورة العودة إلى الأصول، نكون فعلاً قد جمدّنا الاجتهاد»[1].

(١) ـ المرجع السابق.

ويشجب أركون جميع أشكال التكرار البلاغي، ولاسيما تلك الموجودة في النصوص المقدسة داخل التراث الإسلامي. ويرى أن هذا لا يعني اقتباس المعنى من الأشياء الموجودة، وإنما يعني مساءلتها عن معناها. ويعود أركون في كتابه «محاولات في الفكر الإسلامي» (ص ١٩٠) إلى دراسة جيل دولوز عن **«الاختلاف والتكرار»** التي يربط فيها التكرار بالمخايلات والمخادعات والمظاهر التي تنتشر في مجتمعاتنا التي تلت الحداثة (أنظر جان بودريار). وعند أركون تتصدى مقولة الايديولوجيا لفكرة الأصالة، ويعرّفها بأنها تكرار للأصول. ولكي نفهم مفهوم أركون عن الايديولوجيا يستحسن ربطه بمقولات المخايل والتكرار، كما يراها دولوز. ومع ذلك يجب أن نعي دائماً مسعى أركون الذي يقلب ـ دون أن نعلم ـ معنى المفاهيم التي يستخدمها، مما يخلق شيئاً من الاضطراب عندما نقارن المصطلحات.

وبالفعل يتباعد أركون ودولوز تباعداً كبيراً في استخدامهما مفاهيم التباين والتكرار. فيرى فيهما دولوز خاصيتين من خاصيات الفكر العدمي عند نيتشه تحددان الفكر المابعد حداثي. وفي ذلك مناهضة عامة للهيغلية، لأن التباين يتعارض مع الهوية ومع تناقض الفلسفة الكلاسيكية؛ وكذلك الأمر بالنسبة للتكرار الذي يرمّزه نيتشه بحيّة تلدغ ذنبها، أي العودة الدائمة إلى الشيء ذاته. ويرى دولوز أن الماورئيات التقليدية هي ماورائيات التصور والهوية، وكلتاهما تفترضان وجود شخص ذي واقع وهمي. يقول دولوز: «تحدّد أولوية الهوية،كيفما صُورت هذه الهوية، عالم التصور. ولكن الفكر المعاصر ينشأ من افلاس التصور، كما ينشأ من فقدان الهويات ومن اكتشاف جميع القوى الفاعلة في تصوّر المماثِل. إن العالم المعاصر هو عالم المخايلات. فلا يبقى الإنسان فيه حياً بعد الله، إذ لا تبقى هوية الفرد بعد موت هوية الجوهر. فجميع الهويات ليست إلا ممارية وناجمة عن «تأثير» بصري، وبواسطة لعبة شديدة العمق هي لعبة التباين والتكرار»[1].

لقد مات الله والجوهر فحلّت محلهما المخايلات. والحال أن العالم العدمي الذي يقتبس منه أركون مفاهيمه، لا يبدو مناسباً لشرح ظاهرة من الظواهر الدينية. في الاختيار الذي قام به أركون يسم تلاعب الأصوليين بأنه تكرار شبه نيتشوي، إذ يتحوّل الدين والثقافة إلى شيفرات ومؤسسات تدافع عن شرعية رسمية: «فيصبح البحث عن معنى عندئذ مجرّد تقليد لمعانٍ كانت مشكلة ومستوعبة في نوع من أنواع

(١) ـ التباين والتكرار، ص١.

الخطاب»[1]. ولكن تكرار شعارات الايديولوجيا الرسمية، وهو التكرار الذي يتجسّد في التقليد وينظر إليه أركون نظرة سلبية، يختلف تمام الاختلاف عن تكرار العود الأبدي عند نيتشه، وهو تكرار ينظر إليه ممثلو ما بعد الحداثة نظرة إيجابية.

ويستعمل أركون أيضاً مقولة التباين، ولكن بمعنى يبتعد كثيراً عن المعنى المابعد حداثي. وهكذا يتكلم أركون مثلاً عن خطاب عفوي يتلاءم مع «الاحساس بوجود حقيقة مختلفة وأصلية» تتعارض مع «الخطاب الخارجي المتواضَع عليه والملزم بالانتقال إلى التكرار»[2]. لنذكّر بأن مفكري ما بعد الحداثة يقيمون تعارضاً بين مفهوم التباين ومفهوم هوية الماورائيات الكلاسيكية.

ومع ذلك، إنْ محّصنا النظر في المقولات التي تبدو ما بعد حداثية والتي استعادها أركون بمعانيها ومقاصدها المبتكرة، نجد أن هذه المقولات متماسكة ومنطقية في تفكير أركون. إنه يهاجم «مركزيي اللوغوس» دون هوادة فيرى أن صراع الانبياء والصوفيين مع الأصوليين هو صراع مع الايديولوجيا، وتتصدر مقولة الإيديولوجيا المشروع الذي طوره أركون فيقول: «على ضوء هذا التمييز نستطيع أن نحدّد مدى ما تعنيه جميع النزاعات التي طبعت تاريخ الفكر الديني والفلسفي بطابعها»[3]. ويقلص مركزيو اللوغوس كلام «الظاهرة القرآنية» إلى كلام «أحلام اليقظة الذهنية». يقول: «تأخذ هنا عبارة أحلام اليقظة الذهنية كامل معناها، أي أن الخطاب الفلسفي الديني يعمل كخطاب شعري فيستبدل إلى حد ما كلمة الاستعارة بكلمة المقولة، وكلمة الايحاء بكلمة الجدلية، وعبارة صرخة الألم أو النشوة بعبارة الشرح المتأني. إنّ الفيلسوف اللاهوتي واللاهوتي الأصولي يرضخان - كما الشاعر - للضغط الغنائي الذي يمارسه عليهما عالم من المعاني المركّزة في معجم أو في كتاب نحوٍ يستبدلان باستمرار العالم الحقيقي بعالم حلمي ولكنه متجانس... وفي المقام الثاني كان قراء الأدبيات الفلسفية الدينية في القرن الرابع لا يعيرون إهتماماً مثلنا بالطبقات الرسوبية للمعنى؛ فكانوا يرون أن محدِدات المعنى تكمن أولاً في التداعيات والترابطات والبديهيات والتعارضات التي تظهر في الاستخدام الحالي»[4].

وهكذا يرى أركون أن «اللاهوتي الأصولي» يستخدم سمات المعرفة التي سبقت الحداثة، كما وصفها فوكو، ويُنظر إليها اليوم في العصر المابعد حداثي كمسعى

(١) - محاولات في الفكر الإسلامي، ص١٩٤.
(٢) - المرجع السابق، ص١٩٥.
(٣) - المرجع المذكور، ص١٩٥.
(٤) - المرجع المذكور، ص٢٠٤ - ٢٠٥.

عقلاني مناسب. يقول: «تصبح قراءة النصوص واسقاطاتها التاريخية ممكنة، عندما يُقبَل تراث مركزية اللوغوس دون تحفظ. إن المعرفة الفلسفية في ترسيمتها الأفلاطونية الأرسطوية هي التي تحدد وضع العلوم الدينية وشروط ممارستها. وهكذا يؤكد العقل وجود تفوق منهجي، ولكن ليوظّفه في خدمة قانون إيماني معين. ومن هنا تأتي الاعتباطية الممارسَة على الأديان المختلفة عن الإسلام»[1].

وعندئذ شكّل تراث مركزية اللوغوس ذهنية قروسطية أدّت إلى التكرار الذي يُعتبر من خصوصيات الصراطية والإسلاميين المعاصرين. يدّعي مفكرو ما بعد الحداثة أنهم هدموا وفككوا الماورائيات الكلاسيكية؛ أما أركون فيّدعي أنه على غرارهم يفكك الفكر الإسلامي الكلاسيكي الموسوم بأنه فكر مركزية اللوغوس. حتى ولو رفض أركون الماركسية، فإنه من الواضح أن فكره (وفكر الإسلاميين) يدرك أنه يشيَّد على أنقاض فكر كارل ماركس؛ أي أن الدين الذي اعتقلته ايديولوجيا مركزية اللوغوس «يستبدل العالم الواقعي بالعالم الحلمي»، ويشكّل بالتالي أفيوناً للشعب المؤمن. عندما يقدّم الدين للمؤمنين عالماً مموَّهاً وغير حقيقي، فإنه يستلبهم ويدعوهم إلى أن يكونوا خارج الواقع، و«يعدهم بالنعيم في المستقبل». يقول أركون: «إن الخطاب المركزي للوغوس ـ شأنه شأن الخطاب الأدبي ـ يقوم إذن بعملية تمويه. فبدل أن يبحث عن مصالحة بين الحتمية والوضع البشري، فإنه يسعى للتعويض عن أوهان هذا الوضع بالوعد بنعيم مستقبلي. وإذا أفلحت قراءتنا في إبراز الحل الضروري لهذا اللغز، أصابت هدفها ألا وهو تحريرنا من الترسيمات القديمة ومساءلتنا باستمرار عن معنى كل عمل ثقافي وعن مداه»[2].

وتدلّنا العبارة الأخيرة بكلمات متواضعة على المهمّة النبوية تقريباً التي تحّملها أركون كمؤرخ بسيط. أجل لقد وجد نفسه معزولاً وبدا كأنه يصرخ في الصحراء، كما تشهد بذلك الزفرة التي زفرها عندما قال: «هل هناك مثقفون في المجتمعات الإسلامية خلال القرنين التاسع عشر والعشرين؟ ـ نعم، ومن هم؟ هل هم علماء الدين أم الأدباء أم كتّاب المحاولات أم الباحثون؟ إن كان الجواب بالنفي، كيف نشرح هذا النقص وما هي نتائجه؟»[3]. من الواضح أن هذا السؤال البلاغي يستدعي اجابة بالنفي، وأنه لا يمكن شرح هذا النقص وأن المسلمين الثوريين ـ بعد غياب رجل مثل سيّد قطب ـ لا يجدون في طريقهم أي مثقف (إلا إذا اشتثنينا أركون) يستطيع أن

(١) ـ المرجع المذكور، ص٢٣٠.

(٢) ـ المرجع المذكور، ص٢٣١.

(٣) ـ نقد العقل الديني، ص٢٣٨.

يضع لهم الإشارات الطرقية التي تدلهم على «معالم الطريق» كما يقول سيّد قطب. ويرى أركون أنّ علماء الدين التقليديين ـ وهم «القيمون على التركة الدينية» الإسلامية ـ عاجزون عن فهم وشرح فجر الإسلام وسياقه الاجتماعي والثقافي، وعاجزون أيضاً عن تفكيك تاريخ مركزية اللوغوس في الخطاب القرآني وعن وضعه المعرفي. إنهم يرفضون كل نقد معرفي فيشبهون «الماركسيين الدغمائيين الذين ينادون هم أيضاً برفض الابستيمولوجيا لأنها لعبة باطلة وموهومة من ألعاب الفكر البورجوازي»[(١)].

بوجيز العبارة، ومع نقد مركزية اللوغوس والطريقة الآثارية التي اتبعها كلّ من ديريدا وفوكو، تزوّد أركون بأسلحة رهيبة ستخوله نقد التراث الإسلامي نقداً جذرياً. ولكن هناك عدداً من الأسئلة. النقطة الأولى التي يمكننا طرحها هي: هل تجرأ أركون فعلاً على استخدام هذه الأسلحة كي يعيد تأويل التراث العربي الإسلامي وتفكيك النص القرآني إلى مالا نهاية؟ أو هل أطلق أركون تحذيره الأخير وانذاره التاريخيّ الذي قد يتراجع عنه؟ إن استبعاد الكتّاب الذين نادوا بفصل الدين عن الدولة ـ من أمثال جلال صادق العظم في سوريا ـ يثبت تماماً أن آلية الاستبعاد تعمل ضد طرح مسألة العلمنة. في العالم العربي لقد تحصّنت الأنظمة اللاهوتية الحالية من عدوى مثل هذه المسائل.

والسؤال الثاني الذي يُطرح هل يبرّر اللجوء إلى أسلحة مفكري ما بعد الحداثة، عندما نريد حلّ مشاكل الدين؟ إن نقد أركون مركزية اللوغوس يتضمن رفضاً فعلياً لكل «مدلول مفارق». فتظهر كل مرجعية ماورائية مستبعدة. هل تسمح نصوص التراث العربي الإسلامي باستعمال منظومة فكرية كهذه؟ هل يبتعد مفكّر مؤمن مثل ليفيناس خطأً عن مقاربة شبيهة بمقاربة ديريدا؟ يختصر بول موياارت سمات المعالجة الجذرية للنصوص كنصوص، عند ديريدا فيجملها قائلاً: «إنّها موت المؤلف وفقدان المقصد الأصلي وغياب الهدف المتوخى أو غياب الحقيقة القصوى في النص، وإنّها استحالة وجود سياق خاص بالمعنى، وانها بقايا مادية لا يمكن أن يحلّها أو أن يأخذ مكانَها أي معنى... ولا يكون اعتبار الماورئيات لفلسفة للحضور ممكناً إلاّ إذا استبعدت هذه الماورائيات كتابتها الخاصة بها وألغتها وشجبتها ونفتها»[(٢)]. ولا تبدو مثل هذه المقاربة الجذرية مناسبة لإضاءة نص مقدس كالقرآن.

أخيراً، هناك سؤال ثالث يستحق أن يُطرح: إذا ادّعينا أن النصوص العربية الإسلامية

---

(١) ـ نقد العقل الديني، ص٢٣٩.

(٢) ـ أنظر بول موياارت: I Jsscling (عام ١٩٨٦)، ص٤٤.

معرّضة لتأثير مركزية اللوغوس الموجودة في الفكر اليوناني، ألا تعامل هذه النصوص بشكل لا يتناسب معها وبشكل أعراقي مركزي؟ قبل كل شيء إن تأثير الفكر اليوناني في العقيدة الإسلامية والعبرانية كان أخفّ بكثير من تأثيره في الفكر العقيدي المسيحي. من المؤكّد أن القاعدة الثقافية للفكر اليوناني الروماني وُجدت هي أيضاً في النصوص الفلسفية. فبينما لم يتم تطور العقيدة المسيحية إلا باللغة اليونانية وباستخدام المفاهيم اليونانية - وحتى إذا جدّدت بعض الاضافات العربية منذ القرن الحادي عشر التراث الهلّيني - يبقى أن التطور العربي الإسلامي كانت له (بالإضافة إلى هذا المصدر المهمّش والمنسي) أصول أخرى، ومنها أصل الخيال المبدع الذي هو شرقي بامتياز (أنظر هنري كوربان). ومع أن حوض البحر الأبيض المتوسط يشكّل وحدة ثقافية، فإن دائرة اللوغوس العربي الإسلامي لم تقتصر قط عليه بل امتدت دائماً صوب آسيا. لا تريد الثقافة الإيرانية الإنصهار بالارسطية. ويدرك ديريدا ذلك - وهو الذي بدأ بنقد مركزية اللوغوس، فيقول: «إن مركزية اللوغوس هي ميتافيزيقا تابعة لمركزية أعراقية. ويجب أن يؤخذ ذلك بمعنى الابتكار وليس بمعنى النسبية. إنها مركزية ارتبطت بتاريخ الغرب»[1].

في هذه الشروط، يبدو دمج ومماهاة الثقافة العربية الإسلامية بجذورها الاغريقية الرومانية عملية متسرعة؛ كما يبدو الاتساق المرجو لهذه الثقافة مع شكل من التطور له أهداف كونية خاضعاً للنقاش. ولذلك تكفي العودة إلى الأعمال الرائدة التي كتبها هنري كوربان. فمثل هذا الاتساق المتسرع قد يتضمن مخاطر ايديولوجية لم يفلت منها الإسلاميون، كما سنرى. ففيها قد تفقد الثقافة العربية الإسلامية تراثاً خاصاً. وسنثبت لاحقاً أن أركون يشبه فعلاً خصومه، في أكثر من نقطة. وللتأكد من ذلك، من المفيد تقييم الفكر الأركوني تقييماً دقيقاً ومقارنته بتفكير مفكر آخر يدرس الوحي النبوي الذي انطلق منه الإسلام.

(١) - في علم النحو، ص١١٧.

مقابلة مع محمد أركون (رقم ٢)

هاليبر: لاحظت أنك، على غرار مفكري عصر الأنوار، تثق ثقة كبيرة جداً بالعقل البشري وبالعلم الحديث، وترى أنهما سيغيّران من التصرفات المتعصبة. السؤال هو كما يلي: كيف يجب على العقل البشري أن يتصرّف مع أشكال التعصب الأخرى في مجتمعاتنا؟

أركون: العلم يعلّم ويقول أشياء جديرة بالاعتبار والاحترام. وبالتالي إنه يزيل امكانيات تعريض المواطنين للتلاعب الايديولوجي. إنها رؤية سياسية، أي أنها مؤسّسة على فلسفة الشخص البشري. ما أقوله لك مؤسّس على الدفاع عن الشخص البشري وحمايته وانطلاقه. وكما قلت لك أرى أن الأمر يتعلق «بالشخص البشري»، كلّما تعرّضت القيم الأساسية للشخص البشري للتشكيك. وهنا أنتقد الحداثة. لسنا جميعنا حداثيين، هناك درجات. والمسلمون أقل حداثة من المسيحيين. ولكن المسيحيين ما زالوا غير حداثيين. هناك شكل آخر من أشكال الحداثة لم نكتشفه بعد. وبوسع هذا الشكل أن يضع الحداثة في متناول جميع الناس، ويدفع الجميعَ إلى دراسة الظاهرة الدينية، وظاهرة القيم بشكل عام ـ وهي التي تشكلنا جميعاً ـ بهذه الطريقة المنفتحة تماماً.

هاليبر: غير أن إحدى الثمار المرّة للعقلانية المعاصرة تسببت بظهور العنصرية العلمية (بولياكوف ١٩٨١، يونغ ١٩٩٥). كيف يجب التصرف مع الحركات العنصرية، هل يجب منع المنشورات العنصرية؟

أركون: تكتيكياً، يجب عدم منعها وعدم مناقشتها، لأنك تعمل لها دعاية. تكتيكياً إهملها، وإلا فإنك تعمل لها دعاية، وهذا ما يريدونه. لا، يجب عدم الاهتمام بهذه الأشياء.

هاليبر: على هذا الصعيد، كيف تنظر إلى الالتزام السياسي؟ مثلاً أنت، هل أنت منخرط في حركات نضالية تتصدى لهذه الظواهر العنصرية؟

أركون: كلا، وقطعاً لا. أنا لا أستعمل قط كلمة عنصرية. يمكنك أن تقرأ كتبي. أستعملها عندما أستشهد بأحد فقط. أما أنا فلا أتكلم أبداً عن العنصرية، لأنني لا أرى أن المسألة تتعلق بالعنصرية أو بالعنصر. أعتبر الأمر مسألة ثقافة.

هالبير: أتّفق معك على أن العنصرية الجديدة تتجلّى في المفاهيم الثقافوية. ولكن، ألا يذهب مقصدك أبعد من ذلك؟ ألا تريد أن تُفهم الناس أن الأمر في الأساس هو مسألة إعلام وتربية لم تتوفّر للعنصريين؟

أركون: نعم أرى أن المسألة هي مسألة اعلام وثقافة. يجب شرح الظواهر العنصرية: من أين تأتي؟ كيف تتصرف؟ يجب أن نفهم لماذا تتصرف بهذا الشكل. يجب أن نفهم كل شيء. وكيف أن العنصرية موجودة حتى في مجتمع مثل المجتمع الهولندي، وهو مجتمع وديع ولطيف جداً. هذا غير مفهوم. كيف يحدث هذا؟ يجب أن نشرح الأمر.

هالبير: العنصرية بالنسبة لك هي إذن مسألة عدم فهم ثقافي وحضاري. يجب أن نفهم كلنا الفروق الثقافية ونعلم ذلك. ولكن هناك أولاً مشكلة يجب طرحها: وهي أن ثقافة المهاجرين إلى بلدنا من المسلمين تختلف كثيراً عن الثقافة الغربية. وقد تُطرح المشكلة كالتالي: كيف نعزّز كلنا هذا الفهم الثقافي كي تتناقص العنصرية؟ وخاصة إذا كان معظم المهاجرين المسلمين - مثلك أيضاً - ينحدرون من الريف. فهؤلاء وصلوا إلى أوروبا، بعد أن حصلوا بالكاد على التعليم المدرسي وعلى الثقافة.

أركون: لا يوجد سبب يقول بأن الاميين لا يستطيعون التكيف مع الواقع وفهم آلية سير المجتمع وإنشاء حركات رافضة. تجد عدداً من المسلمين الجهلة يذبحون الدجاج أمام البنايات الكبيرة في الضواحي، ويذبحون الدجاج في حدائق بيوتهم على مشهد من الفرنسيين. أرى أن هناك مشكلة احترام ثقافي. أقول لهم دائماً: إن أردتم أن تفعلوا ذلك، افعلوه سراً، فلا يحق لكم أن تصدموا الفرنسيين الذين لم يفعلوا ذلك قط. هذا هو الفرق.

كنت أسكن في ضواحي باريس فأتى أبي لزيارتي،وهو رجل متدين جداً. كان عليّ أن أشتري له بعض الدجاجات الحيّة ليذبحها. وقلت له: لا، يجب عدم ذبحها في حديقة البيت، سيرى الجميع ذلك. ففهم فوراً لأنني شرحت له المشكلة. ولكنّ الناس يفعلون ذلك، إن لم يشرح لهم أحد. وعندئذ تنشأ أشكال هائلة من الرفض، لأن الحساسيات تتصادم. وهنا تتدخل الثقافة. إنني أميّز بين الإنسان المتعلم والإنسان غير المتعلم. لا يستطيع الناس أن يتصوروك بحساسية مختلفة لأنك لم تذبح دجاجة قط. عندما لا يقول لهم أحد شيئاً، يفعلون ذلك. هذا مستحيل.

هالبير: بالنسبة لك، هذا يعني احترام ثقافة أخرى. موافق، ولكن لننظر في المشكلة

التي كتبتَ عنها أنت، وهي مشكلة الزواج المختلط الذي يحرّمه الإسلام، أي أنه يحرّم زواج المسلمة من غير المسلم. هل توجد هنا أيضاً قلة احترام للثقافة والتربية والإعلام؟

أركون: هناك قلة إعلام. تعرف أن الثقافة تضع فينا ما يسميه بورديو بالملَكات، أي أننا لا نستطيع ضبط أنفسنا. نمارس هذه الملكات بشكل طبيعي، لأنها جزء منا. وفي هذه الحالة نستطيع أن نصدم الآخرين دون قصد منا، لأن ذلك ارتكاس آلي. يلزمنا كثير من الوقت لنصحح هذه الملكات. عندما تكون مع زوجتك، وتقول لك: انتبه، لا تفعل هذا. شيئاً فشيئاً تتعلّم ضبط نفسك. وهذا صعب.

ومع ذلك، يبقى أن الزواج المختلط رائع، لأنه يلزمنا على العيش مع بشر. يجب ألا نعيش مع مقولات تقسم البشر إلى مسيحيين وبوذيين وصينيين و... و... قد يكون المرء صينياً. قد يملك ثقافة ومرجعيات، ولكن يجب عليه ألا يرضى بالتحريم الذي يحظر عليه التواصل مع غيره من البشر. كان هذا موجوداً في القرون الوسطى لأن الحقل الذهني القروسطي لم يكن يسمح بالوصول إلى الشخص البشري وتجاوز الحدود اللاهوتية التي هي حدود بشرية وليست إلهية. في الحقل الفكري القروسطي بكامله، قُدّمت الحدود اللاهوتية للمؤمنين كحدود إلهية. هذا خطأ، لأنها تصورات بشرية أخذت شكلاً لاهوتياً.

٣) مفاصل.

معرفية العقل الإسلامي أما الإيمان النبوي.

١ ـ قطيعة بين الفكر النبوي السامي (sémitique) والفكر الانطولوجي الاغريقي: ايمانويل ليڤيناس:

لأن ليڤيناس استلهم تراث المفكرين اليهود كمارتان بوبر وفرانز روسينزفايغ، فإنه رسم معرفيّة متماسكة لفهم الرسالة التوراتية وتحديد موقعها في الفكر الحديث. إن مشروعاً هذه أبعاده يظهر مشابهاً تماماً لمشروع أركون. ومع ذلك أرى أن الطرق التي سلكها ليڤيناس تشكّل ـ بالنسبة لمعرفيّة الفكر الإسلامي ـ تحدياً حقيقياً، حتى وإن لم يتكلم ليڤيناس قط عن الإسلام.

إن صياغة معطيات الإيمان الإسلامي قد عرفت، في اتصالها بالفكر اليوناني، تحوّلاً مشابهاً للتحوّل الذي عرفه الإيمان المسيحي. ومع ذلك نرى أن النصوص الإسلامية تستخدم المفاهيم الدلالية المنحدرة من أصل سامي (sémitique) كاليهودية، أكثر بكثير من استخدامها المفاهيم المسيحية. ففي المسيحية تمّ التحوّل انطلاقاً من مصادر الوحي التي عُبّر عنها باللغة اليونانية، مع العلم أن الأصل السامي يظهر في أغلب الأحيان داخل الجمل والأمثال والمصطلحات في تلك اللغة العامية اليونانية التي كانت تسمّى الـ «كيني» فبالرغم من التأثيرات العميقة المتبادلة، لابدّ من التساؤل عما إذا كان الفكر السامي النبوي قابلاً لأن يُنقل إلى الفكر اليوناني. تحاول فلسفة ليڤيناس أن تقدّم إجابة على هذه المسألة.

في النقاش الذي دار بين ليڤيناس وديريدا الذي يجذّر الفكر الاغريقي، يوضح ليڤيناس نقطتي انطلاق معرفيتين. وكدريدا، ينطلق ليڤيناس من مقاومة الاونطولوجيا اليونانية التي نُقلت ـ في شكل مركزية اللوغوس الذي أخذتْه ـ كميتافيزيقا «الحضور». وكلاهما يقتبسان من أفكار الفيلسوف الألماني هايديغر. ولكن رفض الانطولوجيا عند ليڤيناس له أسباب تختلف عن أسباب ديريدا. بدل الأنطولوجيا التقليدية يرسم لنا ليڤيناس ميتافيزيقا مبتكرة هي انفتاح نبوي في الكائن يصبح مرئياً بواسطة وجه الآخر. يقول: «إن فكرة اللانهائي هي العلاقة الاجتماعية». ويفتح اللقاء بين الإنسان وجاره

هذا المنظور الأقصى الذي يكتشف الإنسان من خلاله واجبه تجاه الآخر. «وينفتح البعد الإلهي انطلاقاً من الوجه البشري. فتصبح العلاقة مع الكلي السمّو ـ المتحرر مع ذلك من ربقة التسامي ـ علاقة اجتماعية. وهكذا نرى أن الكلي السمو ـ وهو الآخر الأقصى ـ يلتمسنا عن طريق وجه الغريب والأرملة واليتيم»[1]. وتبدو هذه الرؤية قريبة من رؤية القرآن.

إن «ترجمة» ليڤيناس الخطاب النبوي إلى مفاهيم فلسفية، تعني بالنسبة لي تحقيقاً للوحي الإلهي، ولكن بشكل معلمن؛ وهذا التحقيق متضمَّن بالتأكيد في النصوص التوراتية نفسها. ويُثبت هذا التحقيق أنّ نداء الله السامي يمكن أن يترجم إلى نداء أخلاقي منبعث من المنطق الانسانوي. ذلك أن الله يتجلى حصراً في وجه القريب. وهكذا تجد مسألة وجود الحقائق الفائقة الطبيعة جواباً عليها وتصبح زائدة: «لكي نستحق العصر المشيحاني يجب أن نقبل بأن للأخلاق معنى، وحتى بدون الوعود بالمسيح»[2]. مع الإيمان بالله، يكف التشكيك في التصريحات الواقعة خارج العقل وخارج الأسرار والعقائد المجهولة وخارج المعرفة الأونطولوجية، بل تكون هناك معارف ينيرها لنا نداء الآخر المجاور لنا في المجتمع. أجل إن نداء الآخر يوضح ويشرح لنا نداء الله الآخر السامي. يقول: «العبارة التي يأتي فيها الله ليختلط بالكلمات ليست «أومن بالله». فالخطاب الديني الذي يسبق كل خطاب ديني ليس الحوار. إنه كلمة «ها أنا» التي أقولها للقريب الذي أكرّس له نفسي فأبشرّه بالسلام أي بمسؤوليتي عن الآخر. يقول أشعيا في الاصحاح ٥٧ والآية ١٩: ومن شفتيّ تخرج ثمرة السلام، السلام للقريب والبعيد... هكذا قال إلهي»[3].

ولكن ماذا تعني هذه الجاهزية تجاه الآخر وتجاه القريب؟ يقول ليڤيناس: «إن كلمة ها أنا هي الطاعة لمجد الله اللامحدود الذي يأمرني بسماع كلمة الآخر»[4]. في الواقع، لا يحيلنا ليڤيناس إلى نصوص الأنبياء ليؤسس أفكاره الإنسانوية على سلطة دينية فائقة الطبيعة، بل لتعميق آفاق الوضع البشري من خلال نداء أخلاقي لامشروط يصبح له مدى نبوي. إن النبوية هي الهام يخوّلنا تلبية نداء الآخر. يقول: «أجل تُشكل النبوية الطريقة الأساسية للوحي... أفكر في النبوية على أنها فترة من فترات الوضع

(١) ـ التمام واللانهاية. محاولة في البرّانية. ١٩٦٥، ص٥٠.

(٢) ـ الأخلاق واللانهاية. حوارات مع فيليب نيمو (١٩٨٢)، ص١٢٢.

(٣) ـ الله الذي يخطر على البال (١٩٨٢)، ص١٢٣.

(٤) ـ الوجود من منظور آخر، أو خلف الجوهر (١٩٧٨)، ص١٨٦.

البشري نفسه. إن تحمّل المسؤولية من أجل الآخر هو بالنسبة لكل إنسان طريقة تشهد بمجد اللامحدود وطريقة نرى فيها أننا ملهَمون. يقول عاموص (٣، ٨): «تكلّم الرب فمن لا يتنبّأ»، فهنا تبدو النبوة كأنها الحدث الأساسي في إنسانية الإنسان»[١].

وإذا رفض ليڤيناس لغة الأنطولوجيا الكلاسيكية، فلأنه يترجم اللغة النبوية إلى مصطلحات فلسفية، يقول: «نرفض بشكل قاطع هايديغر لأنه يُحل العلاقة بالآخر محل الأنطولوجيا... فبدل أن يرى في العدل والظلم طريقاً مبتكراً نحو الآخر يتجاوز كل انطولوجيا»[٢]. فبينما وجدت الميتافيزيقا الغربية أن أصلها يكمن في الدين الاغريقي الذي قدّس الطبيعة وكرّس له أماكن محددة على الأرض (وهو موقف تبنته المسيحية من خلال تكريمها القديسين والديار المقدسة)، يرى ليڤيناس في اليهودية الحقيقية أفكاراً معارضة، إذ حطّمت اليهودية الأصنام من أماكن العبادة ومن ذاكرة العائلة والقبيلة والأمة، شأنها في ذلك شأن الإسلام. وتنفتح أمام ليڤيناس هاوية تفصل «وثنية» الدين الاغريقي التي أخذت عنها الفلسفة الغربية لأنها تتعلق في المحصلة بقدسية الأرض والدم وتكفي ذاتها بذاتها، عن الدين النبوي لليهودية. ومن هذا المنظور، لن يُعتبر ابن ميمون من بعد أرسطوياً. يقول: «ليست الوثنية نفياً للفكر وجهلاً لله الأحد... انها عجز كلي عن الخروج من العالم. فلا تعني انكاراً للأرواح والآلهة بل اسكانهم في هذا العالم. ليست الأخلاق الوثنية نتيجة ذلك العجز الأساسي عن تجاوز حدود العالم. في هذا العالم الذي يكفي نفسه بنفسه، والمغلق على نفسه، يجد الوثني نفسه سجيناً. يجد العالمَ ثابتاً وراسخاً وخالداً... ويرى اليهودي أن العالم مؤقت ومخلوق. ففيه جنون إسرائيل أو إيمانه. ولقد أعطى ابن ميمون العالم تعبيراً فلسفياً»[٣]. إلى جانب رمز وحدانية الله التي نجدها في اليهودية، يوضح ليڤيناس المعنى العميق لهذه الوحدانية، أو «التوحيد» في الإسلام. ويكشف لنا النقاب عن الفروق اللاهوتية القائمة بين العالم اليوناني والعالم النبوي، وهي فروق لا يستطيع المؤرخون وفقهاء اللغات من المستشرقين أن يلاحظوها.

بعد وصولنا في بحثنا إلى هذه النقطة، من المفيد أن نقارن مقاربة ليڤيناس بمقاربة أركون الذي حذا حذو ديريدا ورفض الفكرة القائلة بأن هناك تبايناً عميقاً بين أصلي الثقافة والفلسفة في الغرب.

(١) - الأخلاق واللانهاية...، ص١٢١ - ١٢٢.
(٢) - الكلية واللانهاية...، ص٦١.
(٣) - في الهروب (١٩٨٢)، ص١١٩.

٢ ـ دفاع عن الميتافيزيقا الغربية: ديريدا وأركون يتصديان لليڤيناس:

كما بيّناه سابقاً، يطوّر أركون نظريته في المعرفة معتمداً على تفكيك ديريدا لمركزية اللوغوس. ولكنه يتراجع أمام النتائج المنطقية النهائية لتحليله. على عكس ليڤيناس،لا يتأثر أركون بالابستيمولوجيا النبوية للفكر السامي (semitique). ويجب أن نعتبر أن فكره راسخ في منطق الأنطولوجيا اليونانية التي ستؤدي إلى فكرة الحداثة التي وضعها هايديغر وأخذها عنه ديريدا. تقع القطيعات المعرفية عند أركون على مستوى تطور الفكر العقلاني، فلا يلاحظ وجود «قطيعة» مركزية على مستوى الأخلاق النبوية، عكس مالاحظه ليڤيناس. في الفكر الغربي وفي فكر أركون بالتالي، هل يستحيل التفكير كلياً في مثل هذه القطيعة؟ ليس هذا صحيحاً، إذ لا يرى ليڤيناس في ذلك سوى «لا مفكر فيه» وسوى قطيعة أخلاقية تستطيع في الفكر الغربي أن تستند إلى مسلمات العقل العملي عند إيمانوئيل كانط. وتنجم هذه المسلّمات عن المفارقات القائمة بين لا أدرية العقل المحض وبين العقل النظري الذي يصطدم بحدود المعرفة وتناقضاتها. يبقى أنّ هناك تبايناً عميقاً بين الفكر اليوناني والفكر السامي، ويشكّل هذا التباين المعضلة القائمة بين المنهج الفكري عند كلّ من ليڤيناس وأركون. ولا يستطيع المستشرقون اكتشاف هذا التباين، لا سيما وأنهم يعتبرون أن العقيدتين اليهودية والإسلامية قد تأثرتا هما أيضاً بالفكر الاغريقي. ويسوق ديريدا مفاهيمه معتمداً على اكتشاف هايديغر للفكر الاغريقي الذي سبق سقراط. والحال أن التأسيس المشترك للطبيعة وللمقدس النبوي هو الذي يثير غضب ليڤيناس.

يجب أن نلاحظ أن هذه «القطيعة» المعرفية عند أركون غائبة تماماً. ويرى أن علم الإناسة يتيح الفرصة للتوفيق بين هذين العالمين من التفكير. لانكار هذه «القطيعة» الأساسية، أيحق لأركون أن يذكّر بوجود العقلانية عند المعتزلة وابن رشد؟ غير أن ليڤيناس يلاحظ نفس القطيعة عند عقلاني آخر، هو ابن ميمون الأندلسي الذي طوّر العقيدة اليهودية تطويراً أساسياً لم تحظ به العقيدة الإسلامية علي يد المعتزلة وابن رشد. كي نتمكن من الإجابة على سؤال «القطيعة»، يجب علينا أولاً أن ندرس المناظرة التي جرت بين ليڤيناس وديريدا الذي يشاطره أركون الرأي.

يعترض ديريدا فيقول لليڤيناس: «ألم ينظر الفكر إلى الله على أنه اسم لذاك الذي ليس كائناً أسمى يُفهم مسبقاً من خلال فكرة الوجود؟ أليس الله اسماً لما لا يمكن استباقه انطلاقاً من البعد الإلهي؟ أليس الله اسماً آخر للوجود (أقول اسماً لأن الاسم مختلف عن المفهوم) الذي قد تخلق فكرته الاختلاف والأفق الأنطولوجيين بدل أن

تندرج فيهما فقط؟ أقول إنها تخلق الأفق، ولم أقل إنها في الأفق»[1]. في شتى الكتب التي ألّفها ديريدا يحاول دائماً أن يحيّد خلخلة الأخلاق النبوية في الانطولوجيا الغربية. ولذلك نراه يلجأ إلى صور اغريقية وهايدغرية وظيفتها هي تحويل الإشكالية الأنطولوجية. ويحاول تقليص البعد النبوي الخاص وابعاده عن الوحيين التوراتي (والقرآني) ودمجهما في اطار الفكر اليوناني المبتكر. ولكننا نتساءل إن كان من الممكن نقل الثقافة الساميّة كلها بسياقها الذهني النبوي وزرعها في الثقافة الغربية اليونانية. إن الفيلسوف الهولندي تيو دى بوير، الذي فسّر ليڤيناس بشكل دقيق، يصل إلى النتائج التالية فيقول:

«يبدو أن كل العملية الفلسفية التي قام بها ليڤيناس ترتكز ـ كما ذكر ذلك ديريدا بخاصة ـ على تناقض داخلي. إذ تريد أن تعبّر عن فضاء معيّن يقع خلف الموجود باستعمالها لغةً لا تستطيع أن تعبّر عن الموجود. إن لغتنا، أي لغة التراث الفلسفي الغربي، هي كما يقول ليڤيناس اللغة اليونانية. هل نستطيع أن نعبّر باللغة اليونانية عما هو أولاً وقبل كل شيء «وحي» أو «نبوية اللغة»؟»[2] أضيف هنا أن المسألة الفلسفية تطرح بالضرورة المشكلة الأساسية التالية: هل نستطيع ترجمة النصوص المقدسة؟ ويرى عزيز العظمة في هذه المشكلة، كما نعلم، حجر المحك الذي يسمح بتحديد انتماء الحركات الأصولية أو عدمه[3]. ويضيف دي بوير قائلاً: «يعتقد ديريدا أن تأويل النبوية اليهودية باستعمال الفلسفة اليونانية هو عملية مستحيلة... ويرى أن الفكر اليهودي يستطيع التشكيك تشكيكاً جذرياً بالفكر الاغريقي بجعله يعي ذاته، ولكن الفكر اليهودي لا يستطيع ذلك إلا كفكر غير فلسفي لا يقدر على طرح الأسئلة إلا بالصمت لأن هذا الفكر يتحوّل إلى فلسفة تتكلم اللغة اليونانية، بمجرد تعبيره عن نفسه»[4]. إن تجربة القطيعة المعرفية، كما ظهرت عند عدد من المفكرين، تترك بصماتها على الطريقة التي يظنون بها أنهم قادرون على ترجمة النصوص المقدسة. فإذا كانت هذه القطيعة عميقة تستحيل ترجمة هذه النصوص. فمع أنّ القطيعة نهائية بين التراث والحداثة ـ كما يرى أركون ـ لا تتأذى النصوص المقدسة نفسها من ذلك، لأن مسألة «الترجمة» تصبح مسألة اختلاف في التأويل.

(١) ـ الكتابة والاختلاف (١٩٦٧ و١٩٧٩)، ص٢٢١.

(٢) ـ بين الفلسفة والنبوة. في فكر ايمانوئيل ليڤيناس (١٩٧٦)، ص١٠٦.

(٣) ـ الإسلام وأشكال الحداثة (بالانكليزية)، لندن، ١٩٩٣.

(٤) ـ المرجع آنف الذكر، ص١٥٩.

عن هذه المناقشات يغيب تراث الإسلام غياباً كاملاً، مما يثير حفيظة أركون. لذا أراني أدخل أحد «الأصوليين» الكبار ليسمعنا رأيه، وسنلاحظ أنه ينضوي تحت راية ليڤيناس، مما يدفعنا إلى التفكير في الأمر. عندما يبدي الزعيم الإسلامي المغربي عبد السلام ياسين بعض ملاحظاته حول «الأدوات الذهنية واللغوية» في الرسالة الإسلامية، نراه يشرح لنا الأسباب السياسية التي من خلالها يدرس النصوص النبوية غير القابلة للترجمة، يقول بالفرنسية: «يستحيل نقل الكلمات والمفاهيم من لغة تشرّبت الوثنية بسبب أصولها الاغريقية الرومانية وجعلها تحمل أفكاراً ومشاعر مخلصة لله. فلأن هذه اللغة خدمت مدّة طويلة الدين اليهودي المسيحي والحضارة الغربية، نراها مقيّدة بمنظومة من التضمينات التي تشكّل اطار الثقافة الغربية والتي نريد التخلص منها لنعبّر عن ايجابيتنا دون العودة إلى وسط جاهلي. مازالت هذه العملية مستحيلة لأن الاستعمار السياسي والاقتصادي ما انفكّ ينوء بثقله على مجتمعاتنا وأذهاننا بسبب هذا الاستعمار الذي يرتهننا ويفرض علينا لغة الغزاة وقيمهم. وتميل الطبقة السياسية المتأوربة عندنا إلى التفكير بالقوالب الجاهزة التي أخذتها من أسيادها في الخارج. فتسبب لنا هذه الطبقة القلق، ولكي نخاطبها نكتب باللغة الفرنسية لنقول لها إنها قد نسيت المَطرقة النفسية التي تعرّضت لها طيلة حياتها. ولأن مطابقة المفاهيم والمبادئ الفرنسية على لغة القرآن مستحيلة بسبب ضحالة المعاني وانزياحها، سأحاول ايجاد وتحديد نطاق الأدوات الضرورية للعمل كلما تقدمت في البحث. وفي ما يبقى، سأستعمل المقولات العامة المحمّلة بالمثاليات كالديموقراطية والحرية والثورة وأعطيها المعنى الذي يعطيها اياه القارئ العادي. على أمل أن نستخلص تدريجياً المعنى المتعدد الأبعاد النابع من هذه اللغة التي يعاني فيها الدال برسالته من مقتضيات المدلول المقحم فيها»[1].

ويظهر لنا ياسين أنّ مجرد التفكير في ترجمة النصوص المقدسة والمفاهيم السياسية قد يؤدي إلى أصداء سياسية وقد تجعل حروب الحضارات تنشب بين الشمال والجنوب. وإذا ما تزودنا بهذا المنطق «الأصولي»، أصبحنا أكثر انتباهاً في متابعتنا طرق التفكير المعقدة التي يسلكها مؤلفو «ما بعد الحداثة»، وأصبحنا أكثر مهارة في حكمنا على مشروعية منطقهم الأصولي.

حسب فلسفة ديريدا يجب الاستنتاج بأن الفكر اليهودي ليس وحده المسكَت بل أيضاً الفكران المسيحي والإسلامي، لأنهما نابعان من الأصل النبوي نفسه. على

(١) ـ عبد السلام ياسين: الثورة في عصر الإسلام، باريس، ١٩٩٠.

العكس يحاول أركون توسيع الانفتاح الفكري للغرب إذ يراه قادراً على التعبير عن مفاهيم الحقائق المنزّلة.ولا نجد عند أركون فرقاً جوهرياً بين الأديان الطبيعية اليونانية والأديان النبوية، وهو فرق سبقَ لفريدريش هيلر أن درسه في بداية القرن. يرى أركون أن ترجمة القرآن لا تفرض اشكالية من اشكاليات القطيعة. ويجد نفسه متحالفاً مع ديريدا عند دحض هذا الأخير شكية ليڤيناس في امكانية التعبير في اللغة اليونانية عن الحكمة اليهودية. أستشهد بديريدا الذي يستشهد بليڤيناس فيقول: «يتكلم ليڤيناس عن «ذرائعية لا علاقة لها البتة بالوضعية»... ولكن الذارئعية قد أعتبرت في الفلسفة من أفلاطون وحتى هوسرل بأنها لا فلسفة وبأنها عجز عن تبرير نفسها وعن الهبّ لنجدتها ككلام»[1].

ويتابع ديريدا تفكيره متصدياً لذارئعية الحكمة النبوية عند ليڤيناس. إن الفكر النبوي، باختلافه وبمجابهته الفكر اليوناني للعقل، يوقظ في العقل أقصى امكانيات الفهم الذي يصل إلى حدود التعقل، وتبقى هذه الامكانيات مع ذلك عقلانية. يقول:

«لا شيء يستطيع تحريض اللوغوس اليونانية (الفلسفة) تحريضاً عميقاً إلاّ ثوران الشيء الآخر، ولا شيء يستطيع مثله ايقاظها على أصولها وفنائها وطبيعتها الأخرى. ولكننا إذا سمّينا هذه التجربة في الاختلاف الأقصى (لا أرى أن هذه فرضية من فرضياتي) يهودية، وجب علينا التفكير في هذه الضرورة أين وُجدت ووجب الايعاز إليها أن تظهر كلوغوس وأن توقظ الاغريقي من حلمه عن طريق النحو المتقوقع. إنها ضرورة لتجنّب ذلك العنف الأشد الذي يهددنا عندما نستسلم بصمت للآخر أثناء الليل. انها ضرورة لسلوك طرق اللوغوس الفلسفي الوحيد الذي لا يستطيع إلاّ قلب «الفضاء المنحني» لصالح الذات؛ ذات ليست الصنو ولا تحتوي الآخر. قال أحد اليونانيين: «إذا وجب التفلسف وجب علينا أن نتفلسف أيضاً (كي ننطق بالفلسفة ونفكر فيها). وجب أن نتفلسف دائماً». ويعرف ليڤيناس أكثر من أي إنسان آخر «أننا لا نستطيع رفض الكتب المقدسة دون أن نعرف أن نقرأها، ولا نستطيع تكميم فم فقه اللغة دون معرفة الفلسفة، ولا نستطيع ايقاف الخطاب الفلسفي إذا اقتضت الضرورة دون أن نتفلسف أيضاً». ويقول: «إنني مقتنع بأنه يجب اللجوء إلى وسيط يتحلّى بكل فهم وبكل تفاهم، فيتم التفكير في كل حقيقة وفي الحضارة اليونانية بالضبط»[2].

(١) ـ الكتابة والاختلاف، ص٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٢) ـ الكتابة والاختلاف، ص٢٢٦.

ويرى ديريدا أن ليڤيناس نفسه يعترف بضرورة اللجوء إلى وسيط ذي فهم كلي، أي إلى اللوغوس اليونانية، كي يفهم الرسالة النبوية. فمن واجب كل فيلسوف وكل إنسان يفكر ألا يستبعد بل يُدخل الفكر الوافد عن طريق الرسالة النبوية ويضمّه إلى بلاد الاغريق. أجل، يقول ديريدا، «ليست اليونان أرضاً حيادية مؤقتة خارج الحدود. فلا يستطيع التاريخ الذي تتمخض فيه اللوغوس اليونانية أن يكون الحدث العارض السعيد الذي يُفسح مجالاً للتفاهم أمام أولئك الذين ياخذون النبوءة المعادية وأمام الذين لا يؤمنون بها. لا يستطيع التاريخ أن يبقى خارج أي فكر وأن يكون عارضاً»[1]. إذا ادعينا أن الرسالة النبوية هي رسالة فريدة بالنسبة للعقل البشري، فلن يبقى علينا إلا أن نعبّر عنها بلغة عقلانية. ومع ذلك يستمر الفرق ويبقى علينا حاجز يجب تجاوزه.

٣ ـ التمزّق بين العقل اليوناني والعقل النبوي. ايثاكا العقل الأركوني:

كيف نجد حلاً لهذه الثنائية البدئية التي نهجس بها وتصدّع أفكارنا، هذه الثنائية المنغرسة في الفرق القائم بين الشخصية اليونانية والشخصية الساميّة الموجودتين في جذور ثقافتنا؟

يقول ديريدا: «هل نحن يهود؟ هل نحن يونانيون؟ إننا نعيش في الفارق الموجود بين اليهودي واليوناني، الفارق الذي قد يكون وحدة التاريخ، على ما يقال. إننا نعيش في الفارق وبالفارق، أي في النفاق الذي يقول عنه ليڤيناس بكل عمق إنه «ليس فقط عيباً شنيعاً وعارضاً لدى الإنسان، بل هو التمزق العميق لعالم متمسك بالفلاسفة والأنبياء في آن»[2].

كيف يسعنا التوفيق بين هذا التمزق العميق الذي يفصل عالمي الفلاسفة والأنبياء. للوصول إلى طريقة تحررنا من التنافر الذرائعي بين هذين العالمين اللذين كانا مهداً لحضارتنا، يلجأ ديريدا إلى فلسفة هيغل. يجب أن نجد فكراً يتيح لنا تفكيك الوصال التاريخي الذي تمّ بين اليهودية والهلينية وتجاوز وقهر تمزقنا العقيم المستحيل التفكير فيه. ويبزغ التجاوز الهيغلي (الـ «Aufhebung») عندئذ أمام استاذنا في التفكير. ولكن في اللجوء إلى الجدلية عند هيغل كحل نهائي متاح لفلسفة تعتمد الحفريات والتفكيك، ألم يدخلوا إلى هذا النظام الفكري الذي تلى البنيوية حصاناً طروادياً حقيقياً؟ بلجوء

(١) ـ الكتابة والاختلاف، ص٢٢٧.

(٢) ـ الكتابة والاختلاف، ص٢٢٧.

النقد التفكيكي إلى مفاهيم الفلسفة الألمانية الكلاسيكية المتعلقة بالفرد، ألا يعترف بعجزه عن حل المشاكل والمفارقات الحقيقية في الفلسفة الأوروبية؟ من ناحيتي أعتقد ذلك، لذا فان المشروع الذي تلى الحداثة، بصفته تأسيساً لميتافيزيقا ما، يظهر لي أنه لا يمثّل إلاّ ظواهرية مؤثرة ومناسبة للمخايلات المعاصرة[1]. ولتقييم فكر أركون أرى أن هذه الملاحظة ذات أهمية.

عندما حُشر ديريدا واضطر إلى ايجاد حلّ للفكر الماورائي والفكر النبوي، تجرأ على أن يجده في عودته إلى جدلية هيغل وفلسفته التي درس فيها الفرد والتسامي، وهي الفلسفة التي طالما استنكرها وندّد بها تلاميذ فوكو. يقول: «هل نحن يونانيون؟ هل نحن يهود؟ ولكن مَن نحن؟ هل نحن أولاً يهود أو أولاً يونانيون (السؤال هنا غير زمني، هو سؤال سابق للمنطق)؟ هل يتخذ الحوار الغريب بين اليهودي واليوناني، كما يتخذ السلام نفسه، شكل المنطق الذهني المطلق عند هيغل، أي المنطق الحي الذي يوفّق بين الحشو الشكلي والتباين الذرائعي، بعد التفكير في الخطاب النبوي كما ورد في مقدمة كتاب «ظواهرية الفكر»؟ على العكس من ذلك، هل يتخذ هذا السلام شكل الانفصال اللامحدود وشكل التسامي الذي يستحيل التعبير عنه والتفكير فيه لدى الآخر؟ إلى أفق أي سلام تنتمي اللغة التي طرحت هذا السؤال؟ من أين تستمدّ حيوية السؤال؟ أتستطيع أن تظهر الوصال التاريخي بين اليهودية والهلينية؟ ما هو معنى ومشروعية أداة الوصل في مقولة هيغل وربما في عبارة الروائيين المعاصرين كما تجلت في هذا العنوان: اليهودي الاغريقي هو الاغريقي اليهودي. هل يتشابه المتناقضان؟»[2].

نجد عبارة «اليهودي الاغريقي هو الاغريقي اليهودي» في كتاب «أوليس» الشهير لجميس جويس. في الحواشي التي يضعها ديريدا يحاول أن يختصر لنا الجدلية الهيغلية المتعلقة بالهوية والاختلاف، وكان عليه أن يعالجها ليقتنع بايجاد حل ممكن. سأقتصر على متابعة نقده لليڤيناس، وهو نقد يرمز إليه بازدراء ليڤيناس لأوليس البطل اليوناني:

(١) ـ أنظر هاليبر: «المركزية الأعراقية لعلم الاجتماع الغربي كموقف تجريدي سلبي من التراث. النتائج السياسية للإرهاب».

ومانفريدفرانك: ما هي النبوية الجديدة؟

ويورغن هابرماس: اثنتا عشر قراءة لخطابات فلسفة الحداثة.

(٢) ـ الكتابة والاختلاف، ص٢٢٧ ـ ٢٢٨.

«لكن ليڤيناس لا يحب أوليس ولا حيلَ هذا البطل الهيغلي، وهو رجل الحيلة الذكية والحلقة المفرغة، وتقتصر حيلته دائماً على تمامها. إن ليڤيناس يهاجمه في أغلب الأحيان (لاسيما في كتابيه: «التمام واللانهاية» و«الحرية الصعبة») فيقول: نريد أن نعارض أسطورة أوليس العائد إلى ايثاكا بقصة إبراهيم الذي هجر وطنه نهائياً ليستقر في أرض ما زالت مجهولة ويمنع خادمه من اصطحاب حتى ابنه في لحظة الرحيل» (مأخوذة من كتاب ليڤيناس: «أثر الآخر»)[1].

وهنا يصيب ديريداً فكر ليڤيناس في الصميم ويلمس رفضه لفكرة العود الأبدي التي تشكّل منذ نيتشه أحد المواضيع الكبرى وإحدى النقاط العلاّمة في الفلسفة الغربية، لا سيّما عند مفكري ما بعد الحداثة. وعندما يدافع ديريدا عن أوليس البطل في تراث الفكر اليوناني، فإنه يخطئ الهدف، لأنه لا يتصدى لما قصده ليڤيناس من خلال شخصية إبراهيم (وهو أيضاً ما قصده باسكال). يريد ليڤيناس بالضبط أن يظهر أنه ينبغي على الإنسان أن يتجرد عن رغبته في تملّك بقعة ثابتة تحت الشمس ويتخلى عن «تعلقه بالمكان»، وعن صراعه الأناني للدفاع عن بقائه الخاص، وعن لجوئه الحنيني إلى ايديولوجيا قومية بهدف البحث عن وطن ثابت. ويتعلق الموضوع هنا بالخروج الجذري وبالخروج من الحصن الحامي للعائلة وللأهل والوسط المألوف «ومن المناظر والذكريات العائلية والقبلية والقومية»[2]. ويؤكد لنا ليڤيناس أنّ «ما هو رائع في مأثرة غاغارين هو أنه بالرغم من كل الصعوبات قد رحل عن المكان»[3]. يتحرر إبراهيم والتقنية المشخصة بغاغارين من عبادة الأماكن المقدسة. «تنتزعنا التقنية من العالم الهايدغري ومن خرافات المكان... إن التقنية أقل خطراً من جن المكان»[4]. ويستند ثناء ليڤيناس للتقنية على تقززه من «الاغواء الخالد للوثنية... قد تكون اليهودية انكاراً «للمقدس الذي يسري في العالم». يجب اتلاف الأجمات المقدسة. نفهم الآن صفاء تلك الوحشية المزعومة». ما يذكره ليڤيناس عن يهودية إبراهيم يصح أيضاً على إبراهيم كما ورد في القرآن، لأن المسلم ـ بتحطيمه أصنام الكعبة ـ لم «يعطها طابعاً سامياً بل فرض هدمها. لقد أزال الطابع السري للعالم وأفسد مفعول السحر الذي كان يمارَس على الطبيعة، شأنه في ذلك شأن التقنية»[5]. وهكذا فإن ليڤيناس يقيم تعارضاً بين إبراهيم والدين النبوي من جهة

(١) ـ الكتابة والاختلاف، ص٢٢٨.

(٢) و(٣) و(٤) و(٥) ـ الحرية الصعبة. محاولات حول اليهودية (١٩٧٦)، ص٣٢٧ ؛ ص٣٢٦، ص٣٢٥، ص٣٢٧.

وأبطال الطبيعة عند الاغريق، من أمثال أوليس المتمسك بالمكان الذي انطلق منه. والحال أن ديريدا لم يفهم هذا المسعى عند ليڤيناس[1].

نجد أيضاً هذا الخروج الجذري الذي يشكّل الموضوع المركزي في التوراة في كل دين من الأديان النبوية الثلاثة. فيطلق عليه الاسلام كلمة «هجرة» أيّ هجرة النبي من مكة إلى المدينة، وهي رمز ذو دلالة لدى الكتّاب القدامى ولدى الحركات الإسلامية الحالية. وتتعارض هذه الصورة تماماً مع فكرة العود الأبدي في الديانات الطبيعية، كما يتعارض أيضاً مع التقدم المستمر الذي يسير بخط مستقيم وفرض نفسه منذ عصر الأنوار. الخروج هو مغامرة تعبّر عن قطيعة تاريخية حاسمة مع الماضي المألوف أقدم عليها كل من موسى وعيسى ومحمّد، إنه انطلاق نحو مستقبل مجهول ينسى خط الرجعة ويتمّ كما يشاء الله. ولأن الخروج هو كذا فإنه يتعارض مع رؤية الحياة كتكرار، حتى ولو تمّ هذا التكرار بواسطة عودة الأجساد، وذلك بالرجوع إلى نقطة الانطلاق إو إلى حِن الوطن المنشود وآلهته.

نتعرّف هنا على التراث الذي استعاده نيتشه وأخلافه من مفكري ما بعد الحداثة الآن. والحال أن نيتشه استعمل صورة العود الأبدي كاحتجاج على التراث المسيحي للحضارة الغربية. إذن ضلّ ديريدا الطريق عندما اعتقد أنه يستطيع استخدام أوليس

(١) ـ نجد في كتاب «أسماء العلم» لليڤيناس رداً على كتاب ديريدا «شيء مختلف تماماً» ص٦٥ ـ ٧٥. وفيه يدعو ليڤيناس ديريدا إلى قراءة نقده للانطولوجيا الغربية بعمق أكبر، والتعمق في «ميتافيزيقا الحضور»، وإلى اعادة النظر في نقد ديريدا «للوجود من حيث حضور مثاليته الخالد».
«من الصعب الاعتراف (وسيرفض ديريدا ذلك على الأرجح) أن نقد الوجود في حضور مثاليته الخالد، يسمح، ولأول مرة في تاريخ الغرب، بالتفكير في وجود المخلوق، دون اللجوء إلى حكاية خلق الله الكون، ودون معالجة مسبقة لوجود المخلوق ككائن؛ وذلك دون الاستناد إلى مفاهيم سلبية وذرائعية كمفاهيم الحدوث أو «الخلق والفساد»، وكلها مفاهيم كيانية مثل مفهوم نزاهة الكل.
وللمرة الأولى يرى كل من ديريدا وهايدغر أن الكيان المنقوص عند المخلوق يَظهر في كلاميته ككلام. لكي يتجنب عودة ميتافيزيقا الوجود في هذا الفكر، نراه يبحث فعلاً عن مرجعية أخرى للمفهوم الفعلي للعلامة تحل محل الوجود المنحسر بدلاً من انحسار هذا الوجود، كما يبحث عن مكان آخر غير اللغة المعلَنة (الشفوية أو الكتابية)؛ وهو مكان آخر غير اللغة يتظاهر بالتزامن عندما تضع اللغة نفسها تحت تصرف المتكلم، وهو وجود متميّز لمنظومة من العلامات يفترضها تواقت ذرائعي.
ولكن الإصرار على القول بأن الوجود الناقص للذات الايجابية أليس طريقة للعودة إلى الوجود الذي تندمج فيه الايجابية؟ القول بأن هذا النقص ناجم عن الوجود هو التحليق في فلك الوجود والعدم (وهما مفهومان نهائيان ولكنهما من الدرجة نفسها)، وهو ابقاء متعة البؤس في الوجود (أنظر الكتاب المذكور ص٧٠ ـ ٧١ مع الحاشية رقم ١٠ المتعلقة بوحدة الوجود عند ابن عربي).

المحتال كبرهان يتصدّى للفكر اليهودي. وأخطأ أكثر عندما نعت أوليس بـ «البطل الهيغلي جداً»، مع العلم أن هيغل يبتعد فعلاً عن هؤلاء الأبطال الهيغليين ويفضّل كرمز للمأساة العميقة وللتناقض الكبير الموجودين عند الأنبياء الإلهيين المصلوبين في شخص يسوع المسيح.

ما هي النتيجة التي يمكن أن نستخلصها من هذه المجابهة بين تيارين فكريين مختلفين. على ضوء المعطيات الفلسفية الحالية، يجب النظر مجدداً في عودة ديريدا المفرطة إلى جدلية هيغل وتطبيقها على الأديان النبوية، علماً بأنّ اللاهوتيين قد تخلوا منذ زمن طويل عن هذه العملية.

لقد أدرك الفكر المتميّز لليڤيناس المعطيات الحديثة ومازال يتحداها بتبريره الأخلاق العلمانية، ذلك أن ليڤيناس ينكر منذ البدء مرجعيات الماضي الفائقة الطبيعة. غير أن احتجاجه على التراث الانطولوجي الغربي، إذا كان براديكالية هايدغر و«مفكري ما بعد الحداثة»، فانه ينطلق من زاوية مختلفة ويسلك نهجاً آخر؛ إذ لا يتوافق هذا الاحتجاج مع المزقة ويترك ثنائية الإنسان والطبيعة دون حل؛ وتنجم عن ذلك اشكاليات البيئة ووضع المرأة. وتشوب فكر ليڤيناس مشاكل لاتجانس يعود إليها في معرض حديثه عن كتاب «التمام واللانهاية» فيقول: «أليس القول بوجود استحالة رئيسية أن تكتب امرأة هذا الكتاب، أليس فريداً في تاريخ الكتابة الميتافيزيقية؟»[1] يهمل ليڤيناس قيم الأرض والبيئة والمرأة والمتعة، ويؤسس هذه الثغرة على أن الخالق أمر آدم بأن يُخضع الأرض له. إن نسيان هذه القيم وتعذّر ليڤيناس الواضح عن التفكير فيها يجعلان مفاهيمه موضع تشكيك.

لا نجد عند أركون مفردات تعبّر عن قطيعة معرفية تهدف إلى تفكيك الاختلاف القائم بين النبوءة والانطولوجيا. للتمكن من إيجاد معنى للنصوص النبوية، يرى أنه لا توجد إلا عبارة «الوجود المختلف أو ماوراء الجوهر»، كما لا يُوجد تماهٍ بين الآخر البشري والآخر الإلهي، ولا قطيعة مع التراث الانطولوجي الكلياني،ولا قطيعة قد تفتح نافذة نحو اللانهائي (الله). ولأن أركون يندرج في تراث عصر الأنوار، تُثبت أشكال هذا الغياب أن العقلانية مازالت هي المعيار. وبالرغم من قبوله بمساعدة ديريدا وفوكو ليتمكّن من تجذير مقارباته العقلانية، وبالرغم من لجوئه إليهما في برهنته في التاريخ عن اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، فإنه لا يشكك في العقلانية، عكس مافعله هذان

(١) ـ ديريدا: الكتابة والاختلاف، ص٢٢٨.

المفكران اللذان حذا حذوهما. إن الالتباس والطابع المفارق للعقل الغربي، مع كل النتائج السلبية التي يجرانها على مفهوم العقلانية الحديثة، لا يظهران عند أركون إلا عندما يشجب الفلسفتين المغاليتين والمطلقتين، وهما الوضعية والعلموية.

في نظر أركون، يبدو أن القطيعة المعرفية الناجمة عن الخروج لم تحدد ذلك البحث عن المقدس الذي سعى إليه أوليس العربي البربري المفتّش عن حقل جديد للتعقّل يهدف إلى فتح آفاق جديدة. ويستعيد جزيرته ايثاكا، أي جزيرة العقل المتصالح، دون المعاناة من التمزق بين الفكر اليوناني والنبوي. وبعد تخّلص أركون من أيديولوجيا الإسلاميين، لم تدعه الرسالة النبوية للإسلام يتردد في سلوك طريق التقدم في الفكر الحديث. بيد أن النهج الذي سلكه أحد الإسلاميين من أمثال سيّد قطب يدفع إلى الشك في أن الرسالة النبوية التي تشكّل جزءاً لا يتجزأ من معرفية القرآن ستكون متفجرة وضعت فوق طريق أركون. ويصر هذا على ايجاد اجابة تحلل أشكال التنافر بين الأصول الاغريقية والساميّة في تطوير تقبّل العلم المتناقَل وجعله أكثر دقة. عندما طرحت السؤال على أركون حول هذه النقطة، أجابني بأن مقاربته متباعدة عن مقاربة ليڤيناس[1]. ولكي نكتشف اكتشافاً أفضل الهوة التي تفصل أركون عن الفكر اليهودي وعن فكر عصر الأنوار، سأحلل رفض ليڤيناس لسبينوزا.

٤ ـ في أصول التأويل الاستشراقي: سبينوزا ضدّ ليڤيناس وأركون:

تثير التمزقات المعرفية التي لاحظناها للتو والتي أشار إليها ليڤيناس في تحليله لفلسفة المقدس والتي لم يعد فيها ديريدا إلا لمصالحة هيغلية، تثير نتائج خطيرة في قراءة النصوص. ينطلق أركون في تحليله اللاهوتي من الجهود الإنسانوية التي ظهرت في الفترة الكلاسيكية من الحضارة الإسلامية، كما يشهد بذلك كتابه عن مسكويه. ويرى كثيرون، من أمثال المغربي محمد عابد الجابري، في ابن رشد سلفاً مهماً لمسكويه. ألم يعرف هذا المفكر العربي العقلاني كيف يصوغ ـ انطلاقاً من موقعه التاريخي ـ فضاء رحباً لاجراء مقاربة نقدية وعقلانية للتراث الثقافي الإسلامي؟ ولكن يبقى علينا أن نحلل إن كان موقف أركون يتوافق مع الدروس التي اقتبسها في هذا العصر الكلاسيكي رائد كبير قرأ قراءة نقدية معاصرة النصوص المقدسة، وأعني به باروخ سبينوزا.

من عبقرية سبينوزا أنه نقل التراث اليهودي العبري العربي إلى سياق المعرفة

(١) ـ أنظر الفصل العاشر، حوار مع أركون.

المعاصرة، وهي معرفة أثنى عليها أركون كثيراً. كان سبينوزا أول من وضع للمعرفة الحديثة طريقة جديدة تفسّر النصوص المقدسة. ومن الدلالة بمكان أن يكون حسن حنفي قد اعترف بأهمية سبينوزا، بترجمته الأعمال التي كتبها سبينوزا حول هذا الموضوع. ما هو الموقف النقدي لأركون بعد قراءته سبينوزا الذي يعتبر حجر محك الحداثة؟

يتضح الفاصل القائم بين أركون وتراث التأويل اليهودي، لدى قراءة نصوص ليڤيناس التي تدين سبينوزا. يعتبر ليڤيناس متمّماً لتراث التأويل اليهودي بينما ينادي باروخ دي سبينوزا ـ وهو ابن أحد المهاجرين الامستردامين الذي ولد في مدينة ميغويرا البرتغالية ـ بأنه ينتمي إلى التيار الديكارتي. فتأسيساً على مبادئ ديكارت، كان سبينوزا أول من طوّر في حوض البحر الأبيض المتوسط نظرية معرفية علمية تدرس وتنقد النصوص. لذا كان سبينوزا الواضع الرئيسي للطريقة العصرية في نقد النصوص. ولهذا السبب أيضاً يعتبر ليڤيناس هذا المفكرَ اليهودي العقلاني خارج التراث التلمودي في قراءة النصوص.

لا يأخذ ليفيناس على سبينوزا عدم تعاطفه التام مع هذه الطريقة فحسب، بل يلاحظ أنه اكتفى «بتعنيف النصوص». يقول: «لم يطّلع سبينوزا مباشرة على الكتاب الذي سبق القرون الوسطى وهو التلمود... هل استمع سبينوزا إلى الطريقة الجميلة في التلمدة؟»[1]. يبدو هذا الحكم غريباً للغاية، إذا ما قورن برأي داڤيد بن غوريون الشهير الذي رأى أن «سبينوزا قد أخذ أشياء كثيرة عن ابن عزرا وابن ميمون وفلاسفة يهود آخرين من القرون الوسطى... إن سبينوزا هو الابن الخالد للشعب اليهودي، ويجب علينا أن نغذّي لغتنا وثقافتنا اليهوديتين بكتابات هذا المفكر الفذّ وهذا الفيلسوف الأكثر عمقاً في تاريخ اليهودية منذ ألفي سنة»[2]. علاوة على ذلك، يشهد كتّاب سيرة سبينوزا أنه «قد لا توجد في كتاب سبينوزا «السِفر اللاهوتي السياسي» ملاحظة نقدية واحدة حول التوراة دون أن يكون لها أصل في التلمود أو قد نجدها عند المفسرين اليهود الآخرين»[3].

يدفن ليڤيناس عبقرية سبينوزا اليهودية في قبر تاريخ الأنطولوجيا الغربية الخاطئ.

(١) ـ خلف الآية: قراءات وخطابات تلمودية (١٩٨٢)، ص٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) ـ وردت في كتاب سيغفريد هيسنغ: سبينوزا، ٣٠٠ عام من الخلود (١٩٦٢)، ص٧ ـ ٩.

(٣) ـ المرجع السابق: ص١١٤.

ويقترح الفصلُ الكامل بين التفسير التلمودي والفلسفة الغربية الذي يجريه ليڤيناس بأن تكون معرفيته الخاصة للنصوص المقدسة ذات شكل وبنية يتجاوزان الطبيعة إلى حد ما. وتثير هذه المعرفية التي تتعامل مع معطيات الوحي على طريقة السويسري كارك بارث في اللاهوت البروتستانتي، تثير نوعاً من الذرائعية. يقول بارث: لا يوجد الإنسان في بعده الأفقي ولا يستمدّ معناه إلاّ من النزول العمودي للوحي الإلهي. لا حاجة هنا إلى التنويه بأن هذا الموقف بعيد جداً عن موقف أركون.

يطرح ليڤيناس بشكل قاطع أن «سبينوزا لم يلعب أي دور في انتاج المعنى لقارئ النص ولم يعط أذنا صاغية للنبوّة، إن صحّ القول»[1]. ويتابع ليڤيناس قائلاً: «يكفيني أن أذكر بعض إمكانيات التفسير التي يحرّكها التلمود والتي يقتصر نقد سبينوزا لها بتوظيف طريقته في فقه اللغة ضدها، على قسر النصوص. ما يتوخاه ويفعله علماء التلمود في انكبابهم على نصوص الآيات التلمودية (ويقول سبينوزا حول ذلك باللاتينية: «إنه يحاول انتزاع كلمات الكتاب المقدس كي لا يقوّل ما لم يرد قطعاً قوله»[2]). ومما يؤدي فعلاً إلى تأويلات متعددة تبتعد ظاهرياً عن المعنى البديهي هو القراءة التي يوضح فيها المقطع المشروح للقارئ اهتمامه الحالي (الخاص أو المشترك بين أبناء جيله) وحيث أن الآية تتجدد بسبب هذا التوضيح. هذا ما أسميه الجوهر «المنبري البلاغي» للنص. فقبل أن تكون العظة دعوة للجماعة الدينية نحو التسامي، كانت ذات صلة حميمة بالنص تجدده وتحدثنه. إن التأويل الذي يحدده بول ريكور في مقدمته لبولتمان «على أنه حلّ لرموز الحياة من خلال مرآة النص» يمارس بهذه الطريقة ويُعتَمد هنا»[3].

يركز ليڤيناس على أهمية الجوهر «المنبري البلاغي» للنص، وعلى أن التكرار في الوعظ هو لحدثنة المعنى. وإذا كان أركون لا يستهين البتة بالاستعمال الشعائري والشفوي للنص المقدس، إذ يُحقق بذلك معناه الديني الكامل ويشرح النص للمؤمن، فإنه يرفض الوعظ كنشاط متميّز[4]. يجب عدم تعكير معنى النص بعواطف الواعظ الدينية الجياشة. ويصر ريكور على هذا التمييز، علماً بأن ليڤيناس يستشهد به خطأً ليدعم أفكاره.

(١) ـ خلف الآية...، ص٢٠٦.
(٢) ـ الفصل الثاني.
(٣) ـ المرجع السابق، ص٢٠٣.
(٤) ـ أنظر الفصل العاشر: حوار مع أركون.

عندما يرى سبينوزا التوراة ككتاب مليء بالمجازات يجد فيه المؤمن البسيط دروساً في التعقل والأخلاق تأخذ أشكالاً خيالية أسطورية وتتناسب مع فهمه المحدود، فإنه يعطي القارئ المؤول مسؤولية ابداعية، خلافاً لما يتقوله ليڤيناس عنه. ويبدو أن هذه الحجّة الخاطئة لا يتقولها ليڤيناس إلا ليتمكن من الطعن المتطرف بدراسة النصوص التي يقترحها سبينوزا في كتابه.

«إن النقد الذي قام به سبينوزا لا يأخذ إطلاقاً بعين الاعتبار انطولوجيا المعنى هذه. لو كان سبينوزا، سبينوزا العبقري، قد عرف في حياته الخاصة حياة التلمود لما استطاع اختزال هذه الانطولوجيا إلى ايمان فرّيسي (منافق) سيّئ، ولما استطاع أن يشرحها بقوله: «انطلاقاً من الكلمات والصور نقدر أن نجمع مزيداً من الأفكار المستندة فقط على المبادئ والمفاهيم التي تُبنى عليها معرفتنا الطبيعية» (الفصل الأول من الكتاب باللاتينية) لا يضيف سبينوزا أي بعد آخر على القواعد الفلسفية التي ينادي بها **كتاب اللاهوت والأخلاق** والتي تدل بالتأكيد على الحقل المعاصر في قراءة النصوص. ونرى أن القراءة المعاصرة لا تتمسك بهذا الحقل الذي تنادي به طريقة سبينوزا. يرى سبينوزا أن كل معرفة تختصر تجربة من التجارب الزمنية وأن كل ما يتضمن طابعاً شعرياً يحمل سمة المتخيَّل. فالتوراة التي تأثرت بالزمن هي خارج الأفكار المناسبة، ولم يتمّ تماسكها إلا بسبب تصورات مفسّريها. لا واقعي فيها إلا واقعها الذاتي مع مقاصدها الذاتية. كل ما تستطيع المعرفة الحريصة على الحقيقة أن تبحث عنه في الكتاب المقدس هو أن تجد واقع الأفكار ومقاصدها الذاتية المتضّمنة في النص. يجب حصر الذهن لدى الكتّاب في الكتاب المقدس (عبارة باللاتينية)، أي بالمقصد الذاتي وأسبابه وليس ببعده المتخيَّل. أي يجب تحديد نشأة النص بدلاً من تفسيره. لاشك أن النص مرتبط بظروف تكوّنِهِ، ولكنّه منذ البداية هو هو بالتمام، أي أن النص شيّئه وعلّبه قبل أن يعرف أي تطور تاريخي وأي تأويل، ذلك أن المعنى يخضع للأصل خضوعاً مطلقاً وليس للنتيجة. في هذه الحالة، لا يضع سبينوزا التوراة في مرتبة أي نص فحسب، بل يربط اكتشاف كل كتابة باكتشاف الطبيعة. فيقول في الفصل السادس من كتابه: «أقول إن طريقة الكتاب المقدس لا تختلف عن طريقة تفسير الطبيعة ولكنها تتماشى تماماً معها»[1].

معتمداً على هذا الاستشهاد يرى ليڤيناس أن سبينوزا في تأويله التوراة قصد أن

(١) - الكتاب المذكور، ص٢٠٥.

يقول: «ما هو إلهي فيها هو ما ينسجم مع النتائج العملية لنظرية الأخلاق عنده» أي ما يتناسب مع فلسفته هو. ويشرح الاستشهاد السابق الوارد باللغة اللاتينية كما يلي: «لا يضع سبينوزا التوراة في مرتبة أي نص بل يربط اكتشاف كل كتابة باكتشاف الطبيعة». وبناء على سياق النص يبدو مع ذلك واضحاً أن سبينوزا لم ير في ذلك دفاعاً عن مقولات كتابه في الأخلاق، بل أراد أن يجد طريقة علمية ومناسبة لفهم النصوص دون ربطها بأفكار لاهوتية مسبقة أو بعبادة وعظية بليغة.

هل يصحّ الادعاء لهذا السبب أن «سبينوزا لم يترك في انتاج المعنى أي دور لقارئ النص ولم يُعِر الأذن أية موهبة في النبوّة»؟ إن تتمة عبارة سبينوزا المنوه بها أعلاه - ويتركها ليڤيناس جانباً - تبرز بوضوح ما حاول ليڤيناس عبثاً أن يهاجمه فيها. ولأن ليڤيناس لم يتجرأ على الاستشهاد «بسبينوزا العبقري» كما قال، ولأنه لم يتركه يشرح مقصده الحقيقي، فإنه أثبت نيّته السيئة دون شك. ولقول الحق حول مقاصد سبينوزا، سأقوم بالاستشهاد به ضمن السياق. ونستطيع قراءة بداية النص كوصف لجنون دراسة النص كما يفعل الأصوليون حالياً:

«إلى هذه الأمراض انضافت الخرافة القائلة باحتقار الطبيعة والعقل وبالاعجاب بما يتعارض معهما وبتقديسه. ومن المدهش بمكان أن نرى البشر، في إعجابهم الزائد وتقديسهم الشديد للكتاب المقدس، يتمسكون بشرحه بحيث يبدو شديد التناقض مع هذه الطبيعة ومع هذا العقل. وهكذا تخيَّلوا أسراراً عميقة جداً مخفيّة في الكتب المقدسة وأتلفوا أنفسهم في سبر مكنوناتها، فأهملوا المفيد لصالح اللامعقول. وكل ما يخترعونه في هذا الهذيان، يعزونه للروح القدس ويجهدون في الذبّ عنه بكل قواهم وبكل ما أوتوا من حماس. هكذا أمرُ البشر؛ فكل ما يدركونه بالعقل البحت يدافعون عنه بالتفكير والعقل فقط. أمّا المعتقدات اللاعقلانية التي تفرضها النفس، فيدافعون عنها بالاهواء»[1].

ويضيف سبينوزا قائلاً (المقطع الذي تحته خط اجتزأه ليڤيناس): «كي نتخلص من هذه الضلالات، وكي ننقذ عقلنا من أفكار اللاهوتين المسبقة، وكي لا نتعلق غباءً بالاختراعات البشرية ظناً منّا أنها تعاليم إلهية، يجب علينا استعمال الطريقة الصحيحة في تأويل الكتب المقدسة والتوصل إلى النظر الواضح؛ وما دمنا لا نعرفه فعلاً لا نستطيع أن نعرف بيقين ما أرادت الكتب المقدسة والروح القدس تعليمه. ولاختصار

(١) - لقد استخدم المؤلف ترجمة شارل ابون Charles Appuhn لسبينوزا (باريس، ١٩٦٤).

هذه الطريقة **أقول إنها لا تختلف بشيء عن الطريقة المتبعة لتفسير الطبيعة، ولكنها تتماشى معها في كل شيء**. وبما أن طريقة تفسير الطبيعة ترتكز أساساً على رؤية الطبيعة بعيون المؤرخ، وبعد جمع المعلومات الأكيدة واستخلاص تعاريف الأشياء الطبيعية منها، كذلك الأمر بالنسبة لتأويل الكتب المقدسة، أي يجب علينا أن نحصل على معرفة تاريخية صحيحة. وعندما نحصل على هذه المعرفة، أي المعطيات والمبادئ الأكيدة، نتمكن عندئذ ـ وعن طريق الاستنتاج المشروع ـ من استخلاص أفكار مؤلفي الكتب المقدسة. وهكذا (أي إذا قبلنا بمبادئ أخرى وبمعطيات أخرى لتأويل الكتب المقدسة وتوضيح مضمونها تختلف عمّا يمكن أن يستخلص من الكتب المقدسة نفسها ومن تاريخها النقدي) يستطيع كلّ منّا أن يتقدم دون أن يفعل ذلك بنفس الاطمئنان الذي نصل إليه عن طريق النور الطبيعي. ولكي نقول بوضوح إن هذا الطريق ليس أكيداً فحسب وإنما هو الطريق الوحيد الذي يتماشى مع طريقة تأويل الطبيعة، يجب مع ذلك أن نقول إن الكتب المقدسة تتناول في الغالب أشياء لا يمكن أن تستخلص من المبادئ التي ندركها بالنور الطبيعي. إنها قصص ورؤى تشكّل الجزء الأعظم من هذه الكتب. ولكنّ القصص تحتوي أساساً معجزات أي (كما وضحنا ذلك في الفصل السابق) قصصاً عن أحداث غريبة على الطبيعة تتناسب مع آراء وأحكام المؤرخين الذين كتبوها» (سبينوزا: ١٣٨ م وبدل أن يذكر ليفيناس أن هذا النص مستلّ من الفصل السابع، قال انه من الفصل السادس. وحقق النص الأصلي باللغة اللاتينية ڤان ڤلوتين، ١٩١٤).

إذا وضع هذا الاستشهاد في سياقه فإنه يكشف لنا المبادئ الجلية والمعقولة في تأويل النصوص المعاصر. «لتأويل الكتاب المقدس لابدّ من الحصول على معرفة تاريخية عنه؛ وعندما تتوفر هذه المعرفة ـ أي المعطيات والمبادئ الأكيدة ـ نستطيع التوصل عن الطريق الاستنتاج المشروع إلى استخلاص أفكار مؤلفي الكتب المقدسة». لا يترك أمامنا امتعاض ليفيناس أي خيار سوى القول بأنه فيلسوف بقي متمسكاً «بالأفكار المسبقة للاهوتيين» الذين يحملون «معتقدات غير عقلانية فرضتها عليهم أهواؤهم» و«مكتشفات انسانية اعتبرت كتعاليم إلهية»، كما لامته على ذلك عبقريته اليهودية في القرن السابع عشر.

المسألة بالنسبة لسبينوزا هي طبعاً الدفاع عن مبادئ النقد الأدبي المعاصر التي يجب تطبيقها على دراسة النصوص. فالمسألة ليست اذن الادعاء المتعنّت بوجود رسالة ميتافيزيقية منبعثة من أفكاره، خلافاً لما يدّعيه ليفيناس في دفاعه عن التفسير

القروسطي. ومن الدلالة بمكان أن حاخامي القرن السابع عشر، في بيانهم الذي شجبوا فيه اهمال سبينوزا لشعائر الشريعة اليهودية، أظهروا أن هذا الإهمال كان حجتهم الرئيسية. ومما يثبت أيضاً أهمية هذه الحجة المتعلقة بحياة سبينوزا الخاصة وليست بفلسفته، هو محاولة زعماء اليهود حث سبينوزا على ممارسة الشعائر الدينية ووعدهم اياه بدفعهم له مبلغاً سنوياً محترماً، إن أذعن. في مثل هذه الظروف قد يُغفر لسبينوزا أنه في فلسفته أقام علاقات مع طروحات التراث الكابالي.

من المفروغ منه أن يخالف الفلاسفة المعاصرون سبينوزا في نقاط كثيرة، ومن بينها فكرته حول الطبيعة المحددة. ولكن يبقى أن جميع مؤولي الكتب المقدسة - ومنهم أركون - يعتبرون من واجبهم أخذ الأحداث التاريخية بعين الاعتبار[١]. فرفض مقاربة سبينوزا المنهجية المتعلقة بالمعرفة الطبيعية لمعطيات الوحي، ترك أثره في التراث اليهودي والمسيحي والإسلامي على السواء، كما نلاحظ ذلك عند ابن طفيل. فالشعار المسيحي القائل بأن النفس ذات طبيعة مسيحية يجد معادله في مقولة**الفطرة**، استناداً إلى الحديث القائل بأن النفس البشرية وُلدت مسلمة.

إذا كان أركون بعامة يأخذ بالتحدي العقلي لمبادئ سبينوزا، فإنه مع ذلك لا يرفض اعطاء دور مهم لمتخيل المؤمن. والحال أن ادخال المتخيَّل في تأويل النصوص هو ما رفضه سبينوزا رفضاً قاطعاً، أليس كذلك؟ غير أن أركون، خلافاً لليڤيناس ينكر على التأويل المطبّق في الوعظ، وعلى المتخيل المستعمل في الخطب الدينية، أن يلعبا أي دور رئيسي في دراسة النصوص. فيرى أركون أن تقوى المؤمن لا تلعب دوراً رئيسياً في فهم النصوص[٢]. ومن المهم التأكيد هنا على هذا التحفظ. لأنّ أركون غالباً ما يخاطب جمهوراً مسلماً دون ثقافة علمية فيوائم عندئذ حججه معه. وعندما يحدد بوضوح أن الخطاب المستعمل في الوعظ هو خطاب ايديولوجي، فإنه يُزيل كل التباس حول شخصيته كمبشر ديني[٣]. وكما سوف نرى في الفصل السابع، فإن أركون يترك مسافة بين طريقته وطريقة سبينوزا المجذّرة حالياً التي يتبعها المستشرقون في دراسة النصوص. في هذه الحالة، نتساءل عما إذا كان أركون نفسه يتراجع ويتخلف عن مبادئ العلم الحديث ومبادئ عصر الأنوار التي دشّنها سبينوزا.

(١) - أنظر الفصل السابع: الجزء جـ.
(٢) - أنظر حواري مع أركون في نهاية الفصل العاشر.
(٣) - أنظر أيضاً حواري معه في الفصل العاشر.

لا يتعامل أركون مع المعرفية المعاصرة التي اقترحها سبينوزا، كما لا يتعامل مع «أرْخَنَة» الاسطورة والمتخيَّل. ويطلق على هذه الأرخنة الموجودة عند المستشرقين صفة «التقليص الوضعي». غير أنه يترتب علينا أن نلاحظ أن المفكرَين يقيّمان المتخيل تقييماً مختلفاً. يرى سبينوزا أن الخيال البشري مصدر الأخطاء وأصل الايديولوجيا. ومع ذلك يبقى التعامل المعاصر مع تاريخ مقولة «الخيال» الأساسية عند سبينوزا غير واضح[1].

أثبتُّ في قراءتي للنصوص الأصلية لماركس[2] أن ماركس عرّف الايديولوجيا «كوعي خاطئ» مرتبط بمفارقة زمنية تاريخية. ولقد أهمل اليوم هذا التعريف واستبدل حالياً بمفهوم بنيوي وضعي عن الايديولوجيا. وهذا هو مثلاً رأي لويس التوسر الذي يعتمد صراحة على سبينوزا في تحليله، فيرى أن مقولة **الخيال** هي أصل فكرة الايديولوجيا[3].

كي نتمكن من الاحاطة بفكر أركون يجب علينا الابتعاد إذن عن المعاني السطحية والبنيوية للايديولوجيا. ويجب أن نحدد بوضوح ما لم يفكر فيه أركون في حقل التفاعل المعاصر بين المتخيل الديني والايديولوجيا. في الفصل القادم سأتوسع في التفكير وسأقارن فكر أركون بسيرورة الايديولوجيا، من وجهة نظري.

(١) ـ هاليبرر: انتصار التطورية الطبيعية على الفهم الإيديولوجي النقدي للتاريخ من سبينوزا إلى هابرماس (مقالة بالألمانية).

(٢) ـ أنظر الفصل الثاني، القسم جـ.

(٣) ـ هاليبرر: المرجع رقم ٢ من الصفحة السابقة.

مقابلة مع محمد أركون (رقم ٣)

هاليبر: تقترح مشروع الإسلام الكامل. هل هذا المشروع ممكن؟ كمثال ملموس، لننظر في المشكلة المعرفية لتفسير ابن عربي. نستطيع تفسيرها على طريقة هنري كوربان أو على طريقة لويس ماسينيون في سياق مسيحي. هل تعتقد أن ابن عربي كان يعبّر بشكل وافٍ عن حضارة حوض البحر البيض المتوسط، أي حضارة المسيحية واليهودية كحضارة الإسلام؟

أركون: نعم، ما هو مهم عند ابن عربي هو أنه بنى بالكلمات كاتدرائية رمزية حقيقية، كما بنى المسيحيون الكاتدرائيات بالحجارة. إنها كاتدرائية هائلة. ما يهمني هو كيف استطاعوا بناء الكاتدرائيات بإلهام ديني نابع من المسيحية أو من الإسلام. ما هي المقولات التي تمخضت عن مثل هذه الكاتدرائيات، في كلتا الحالتين؟ يجب العودة إلى هذه المقولات المثمرة والجوهرية فيهما. لا يريد الناس النظر في هذا الموضوع لأنهم لم يتعودوا المحاكمة داخل المنظومات اللاهوتية.

لقد عرّفت هذه المنظومات اللاهوتية واتمسّك بها، فقلت إنها منظومات ثقافية للاستبعاد المتبادَل. كل منظومة تستبعد الأخرى باسم الحقيقة، وتقع في حلقة مفرغة. وهي أيضاً منظومة ثقافية في الوقت نفسه، أي أن المنظومتين مبنيتان بكمال بحيث تجعل الشروح المقدمة لاستبعاد هذا أو ذاك، تتمتع بالصدقية. نغيّر علاقتنا تماماً باللاهوت، وبجميع المدارس اللاهوتية دون أن نعلن تفوّق لاهوت على آخر. وإذا اضطررنا إلى القول ذات يوم بأن أحد اللاهوتين لمس فعلاً صميم الشخص البشري وأنه واعد بشرياً أكثر من غيره، سنقول ذلك. سنقوله ولكننا لن نستطيع ذلك إذا لم نؤد هذا العمل.

هاليبر: ولكن لننتقل من هذه المعرفية الكاملة إلى مشاكل الايديولوجيات وإلى الأصوليات الإسلامية التي تنتشر الآن في كل مكان من العالم الإسلامي؛ ألا يعني نقدك لهذه الأصوليات استبعاداً أو نبذاً؟

أركون: إذا كان هناك شيء أرفضه فهو اللاتسامح الممارس على الشخص البشري، لأنه ينبع من شيء خاطئ أساساً، ولا أستطيع القبول به.

هاليبر: تتباعد آراؤنا حول هذه النقطة. هل هذا مرتبط بلغة إيديولوجية وسياسية

بحتة أم بتراث إسلامي حقيقي؟ ألا نستطيع أن نؤول هذه الأصوليات الإسلامية مثلاً على طريقة علي شريعتي أو حسن حنفي؟ انهما يستعملان كل علم الدلالة هذا وكل امكانيات اللغة الإسلامية وجميع هذه المعاني الإسلامية لخلق لاهوت للتحرير. نجد الآن في العالم العربي اعادة توظيف لهذه الخطابات الإسلامية. فيعبّرون الآن بشكل مختلف عما كان عليه منذ عشر سنوات أو عشرين سنة. ما هو رأيك في اعادة توظيف اللغة الإسلامية هذه؟

أركون: من الناحية السوسيولوجية أعتقد أنه صعب للغاية إحداث تجديد للأفكار في أوساط جيل شاب كبير عددياً وغير مهيأ لاستقبال الحداثة. إذن لا أرى كيف نستطيع، انطلاقاً من هذه اللغة الإسلامية، أن نصل إلى الحداثة. هذا صعب جداً.

هالبير: ولكن كيف يمكن تعبئة الجماهير بشكل آخر، برأيك؟ كيف نبدأ تعبئة ضرورية لادخال مثلك الأعلى للحداثة؟ في الوقت نفسه، نحن مقتنعون بأننا نستطيع أن نزرع فجأة في كل مكان المجتمع المدني ومؤسساته وطرق تفكيره وعمله المرتبطة بعصر الأنوار. هل هذا ممكن عن طريق اللغة الإسلامية؟

أركون: بشرط ان تتشرب هذه اللغة الإسلامية وتتغذّى بذلك الاهتمام النقدي في الحداثة؟ وبشرط ألا تكون هذه اللغة تكراراً فقط للمفردات الإسلامية التقليديةالمقتبسة من هذه المدرسة الفقهية واللاهوتية أو تلك. أي أننا إذا توجهنا إلى الإسلام الكلاسيكي يجب أن نفعل ذلك بعد أن نقوم بدراسات تاريخية حول هذا الإسلام الكلاسيكي. وخير مثال على ذلك الكتاب الذي ننتظره جميعاً والذي يؤلفه زميلنا الألماني ڤان ايش Van Esch من جامعة توبنغن عن تاريخ علم الكلام. هذه هي الطريقة التي أريد أن تستعمل في التكلم عن الإسلام الكلاسيكي ونوظفها في الإسلام المعاصر، إذ يجب أن تحدَّد وتكتَشف هذه القيم بعد اجراء أعمال علمية من هذا النوع.

هالبير: ألا ترى أن طريقتك في التأكيد على الأعمال العلمية والثقافية هي طريقة نخبوية؟ ألعب دور محامي الشيطان الآن.

أركون: كلا، تحتاج المجتمعات دائماً إلى نخب. يجب ألاّ نخاف من ذلك. بالطبع لا أتكلم هنا عن النخب التي تدّعي السلطة وتحكم؛ هذه مسألة أخرى. أتكلم عن أناس يتمتعون بتثقيف معيّن ومعارف معينة يضعونها تحت تصرف المجتمع، أتكلم عن هؤلاء فقط. لا أعرف إنْ وجب إطلاق كلمة نخبة عليهم أم لا، ولكن يجب الغوص في المجتمع، وإن كنتَ تحظى بقدر من المعلومات ينبغي عليك أن تشاطرها الآخرين.

هاليبر: ألهذا السبب تؤمن بدور مهمّ ستلعبه نخبة المثقفين المسلمين؟

أركون: نعم وأضيف أنه في جميع التقاليد الثقافية، هناك مثقفون لعبوا دائماً هذا الدور. لا نستطيع أن نفعل شيئاً بدون ذلك. ثمّ هناك تقسيم للعمل في المجتمع. أنا بحاجة إلى نجّار ودهّان، والدهان بحاجة إليّ أيضاً.

هاليبر: ألا يتضمن تحليلك لتقسيم العمل الاجتماعي اختياراً سياسياً قد يكون إما اشتراكياً وإما ليبرالياً؟

أركون: نظراً للتجارب التي تمّت لدى العديد من الأنظمة السياسية خلال التاريخ، أرى أن الاختيار السياسي منوط بعصرنا. بالطبع إنني مع الديموقراطية المتطورة. ولكن لا يوجد حتى الآن نموذج مكتمل للديموقراطية. الديموقراطية اكتشاف يجب أن يتكرر دائماً، ولكن حالياً هناك فكرة عنها في معارفنا الراهنة لم يتم تجاوزها ولا يجوز ألا تبقى غير متجاوَزة. إذن الخيار الديموقراطي برأيي هو ضرورة، ولا يمكن إلا أن يكون ضرورة. ويجب الآن تحسين دور الديموقراطية دائماً. يجب إيجاد حل مثلاً لمسألة الأكثرية والأقلية. لا يمكن أن تستمر الأمور هكذا.

هاليبر: نعم، ولكن عدداً كبيراً من مثقفي الدول المغاربية قد استلهموا الماركسية، ولاسيما ماركسية أوروبا الشرقية وبعد سقوط جدار برلين، اتضح افلاس أفكار التخطيط الاشتراكي.

أركون: ولكن لا تنسَ أن هناك مثقفين مغاربة لم تمثّل لهم قط هذه الأفكار أية مرجعية. لم أكن أبداً منهم، أبداً. لم أقبل أبداً بالمفهوم السياسي لأوروبا الشرقية. أقبل فلسفياً ببعض إضافات ماركس، بصفتها تحليلاً وفلسفة. هناك أفكار كبرى نستطيع استخدامها، ولكنني لم آخذ أبداً بترجمتها اللينينية أو الستالينية.

٤) ايديولوجيات.

يتعرض الإسلام، كملاط لاهوتي سياسي، لتحدي أزمة الدولة الأمة.

١ - أركون والحقل السياسي الديني في المغرب:

تكمن فكرة أركون الأساسية التي يميز فيها بين الإيمان الحقيقي والإيمان الكاذب، في الإيدلوجيا. وأذكر بأن ايديولوجيا الإسلام عند أركون هي عملية تشويه الحدث القرآني، التي مارستها سياسة الدولة إذ بدأت بنقل النص القرآني من الشفوية إلى التدوين. فبدأت الأسطورة تتحوّل عندئذ إلى علم أساطير. في العصر الحديث اتخذت الايديولوجيا في البداية شكل ايديولوجيات وطنية مختلفة ثم تحولت بعدئذ إلى ايديولوجيات اسلاموية حلّت محل الايديولوجيات الأولى. ويرى أركون أيضاً أن الحداثة، في تجلياتها العلمية لاسيما في علم الاناسة الإلهي وفي الألسنية، تقدّم لنا الوسائل الكفيلة بتحريرنا من الايديولوجيا وتضمينات «المعرفية القروسطية».

بيد أنه يجدر بالمرء أن يتساءل إذا كان تحليل أركون وتحذيراته القديمة العهد من الأصولية التعصبية ومن دولنة الإسلام تحظى بقدر من الأهمية في تحرير الحقل السياسي الديني، في المغرب مثلاً. تفترض مستلزمات هذا الحقل على الأقل التوصل النهائي إلى فصل واضح بين الحقلين السياسي والديني. ولكن أليس من الوهم طرح المشكلة بهذه الطريقة؟ نحن مضطرون إلى أن نلاحظ ما يلي: في جميع البلدان التي هي عربية وإسلامية في آن، تُظهر الأحداث أن هذين الحقلين ما زالا كما في الماضي متلازمين. فبسبب الضغط الإسلاموي نلاحظ أنهما يزدادان تلازماً. ألا يجب البحث عندئذ عن إمكانيات تحرر وتَشَكّل مجتمع مدني خارج هذا الحقل السياسي الديني المتفجر والذي يمكن فصله إلى حقلين، هذا بالرغم من النموذج الغربي الذي كان ثمرة حتمية للتطور الذي حصل بعد ثورة ١٧٨٩؟ ألا ينبغي علينا بالأحرى أن نركّز اهتمامنا على ما يحصل داخل الحقل السياسي الديني نفسه؟ ما هي البنية الحالية لهذا الحقل المغربي؟

على سبيل المثال سأتعرض باقتضاب لمختلف الخطابات الموجودة في الحقل الديني المغربي، ولاسيما في المملكة المغربية. سأستعمل في هذه الخطابات المغربية كلمة «حرتقة» بالمعنى الانتقاصي، على غرار ما فعل ليفي ستروس للدلالة على نباهة الفكر

الشعبي. في الفصل السادس، سأُظهر أن جميع هذه الخطابات تقدم أشكالاً عديدة من هذه «الحرتقة» النبيهة لطرق التفكير العقلاني والسياسي والديني.

في هذه التحليلات الاجتماعية المعرفية الواردة أدناه، سأظهر في المقام الأول وجود خطاب إسلامي راديكالي جديد يختلف عن الخطاب الإسلامي التقليدي. وداخل هذا الخطاب الإسلامي التقليدي العام، سأبيّن وجود إسلام مغربي شعبي وصوفي ملتحم باسلام تقليدي نصّي يتم تعليمه في المساجد والمدارس الدينية الكبرى، كما في القيروان في مدينة فاس. فهذا الخطاب هو خطاب متسامح يتضّمن الثقافة الشعبية الملازمة للحلقات الصوفية التي تتميّز بعاداتها المرابطية السحرية في أغلب الأحيان.

منذ فترة الاستعمار، حرّك الخطاب السلفي الوافد من الشرق الأوسط القومية العربية داخل المدن. وبواسطة شكيب أرسلان خصوصاً، اقترب هذا الخطاب من التيارات المعادية للاستعمار والمنادية بالقومية الإسلامية والعروبية، وطوّر شبكة عالمية. وشيئاً فشيئاً تشرّب الخطاب الإسلامي التقليدي القديم الذي كان سارياً في المغرب، تشرّب هذه السلفية فحلت محله. وتأثراً بالضرورات السياسية الحالية تجذّرت هذه السلفية القديمة في مختلف أشكال الإسلاموية الحالية.

فمنذ الاستقلال الوطني انخرط هذان الخطابان السلفيان اللذان سيطرا على الحقل السياسي الديني، انخرطا مبكراً في مقاومة العادات المرابطية الوثيقة الصلة بالشريفية والتي - للمفارقة - هي جزء لا يتجزأ من الدولة الشريفية المغربية. ويرى منظرو السلفية المعاصرون في هذه العادات تقاليد خرافية واستعمارية. وتقطع هذه النظريات العرى القائمة بين الإسلام والثقافة الشعبية؛ كما تهدف إلى أن تزرع في الحقل الديني وعياً سياسياً معاصراً، أو وعياً عربياً قومياً أو إسلاموياً.

إن الدولة الشريفية المغربية التي ورثت بنى الخلافة القديمة وامبراطوريتها، قد تأرجحت بين الالتزام السلفي المكافح ضد الاستعمار وبين الحفاظ على تلاحمها المتوازن مع الثقافة الشعبية والبربرية. وتشير التطورات الأخيرة التي شهدناها إلى أن الدولة المغربية تعتبر أنه من المناسب أن تنفتح على اللغة والثقافة البربرية وأن تشجعهما، مما سيترك آثاراً عميقة على الحقل السياسي الديني الحالي. وحتى الآن ما زال هذا الحقل يخضع للايديولوجيا العربية الإسلامية ذات التوجه السلفي، والتي يُعتبر تعريب المجتمع بالنسبة لها السلاح الأمضى.

ماذا يستطيع هذا أن يغيّر في الحقل السياسي الديني؟ توهم الغرب أنه زرع في ديار

الإسلام الصيغ المعاصرة للسياسة العلمانية. كان يظن أن هناك خيارين: إما اليسار وإما اليمين، وإما الاشتراكية وإما الليبرالية. واعتُبرت التضمينات المحلية المرتبطة بالعروبة وبالإسلام من باب البلاغة. والحال أن هذا التوجه يضعنا اليوم أمام مشكلات يستحيل حلها.

كيف نشرح مثلاً معاهدة بيروت التي عقدت عام ١٩٩٤ بين خصوم الأمس والغد، والتي هي معاهدة تعاون بين حركات اليسار المتطرف وبين «الأصوليات المتعصبة» كحركة حماس مثلاً؟ تطرح علينا المعاهدة السؤال التالي: في ديار الإسلام هل يعتبر الماركسيون أولاً كوطنيين عرب لهم ايديولوجيا عربية إسلامية، أم أنهم قبل كل شيء المدافعون عن سياسة عصرية علمانية، لا بل معتدلة، كما ينظر إليها أركون؟ تتجلّى الإجابة الأولى على هذا السؤال، بالحماس الجماعي للماركسيين العرب أثناء حرب الخليج. وخير مثال على هذا التوجه هو السياسي المغربي المعروف عبد الله السعّاف، والأستاذ في جامعة الرباط والماركسي الصرف والقومي العربي المتحمس. يصعب على الغربيين أن يأخذوا بمحمل الجد رجلاً مثل حسن حنفي يعتبر أن هويته قائمة على عروبته واشتراكيته الثورية وإسلامه الراديكالي.

أما زعماء الحركة البربرية فينظرون، بعين القلق على التطور الديموقراطي في مجتمعهم، إلى الحلف الذي يتشكل الآن بين الإسلاميين واليساريين المتطرفين على القاعدة المنيعة للقومية العربية الإسلامية. وتتم الولاءات الايديولوجية المتغيرة بشكل مختلف تماماً عمّا يتصوره السياسيون الغربيون.

في هذه الظروف إن اعتبار الحركات الايديولوجية المتواجدة على الساحة السياسية الدينية المغربية ثمرةً من ثمار الغموض الشعبوي العشوائي وحرتقة سلبية، يستهين كثيراً بالمنطق الداخلي للسياسة والدين في المغرب، كما يفعل أركون. فعندما نحلّل الحقل السياسي الديني المغربي يجب، حسب النصائح الخاصة لأركون التي تتناقض مع ما يُصر عليه تنظيره، يجب أن ننظر ـ أستشهد بنصّه ـ في «الانقطاعات الاجتماعية والثقافية والنفسية وفي أشكال النسيان والتمويه والتجلي التي تسيطر مع ذلك على التاريخ الحقيقي لجميع المجتمعات»[1].

٢ ـ كيف يواجه الإسلام أزمة الدولة الأمة:

كي نتمكن من النظر في مشروعية الطروحات الاجتماعية السياسية التي قدمها

(١) ـ الإسلام: أخلاق وسياسة، ص٢٢.

أركون، وهي طروحات تحتل مكاناً مركزياً في مشروعه، لابد من النظر في مفهوم الايديولوجيا نفسه، ولابدّ من البحث في علاقة الايديولوجيا بالحداثة. ينبغي علينا اذن أن نُحلل التشكل الصريح للايديولوجيا أثناء نشأة الدول الأمم ووضعها الآن.

ما هو موقف الإسلام حالياً من ادخال الدولة الأمة إلى دياره؟ تأثرت جميع الخطابات تأثراً بليغاً، على ما يبدو، بالفرض المؤقت للدولة الأمة على المناطق الإسلامية للعالم الثالث، لأن الدولة الأمة كانت ردة فعل على تدمير الامبراطوريات الإسلامية الكبرى. في الغرب خلق انشاء الدولة الأمة الذي ارتبط بالتصنيع وبعلاقات الانتاج الجديدة وبالنزاعات الإقليمية بين الدول، خلق أدلجة للخطابات القديمة المتوفرة وتسييساً لها. وأفرز خطابات جديدة ذات طبيعة ايديولوجية فُصّلت على قياس الدولة الأمة العلمانية إلى حدّ ما. وتستمر العملية اليوم، ولكنّ القوة السياسيّة لهذه الكيانات المصطنعة تبدو منهارة[1]. في وسط الفوضى التي عرفتها الدول الأمم المحتضرة، ينبغي على الإسلام أن يثبت أنه يشكل الملاط الجديد للوحدة السياسية القادر على الحفاظ على النظام واحتكار العنف، في عالم تمزقه الصراعات العرقية. هل يقدر تحليل أركون أن يقدم اجابات على المشاكل المطروحة؟

منذ العصر الاستعماري، وجد الإسلام نفسه يجابه تحدي ايديولوجيات الدولة الأمة. وقد تأثر بها. وغيّر هذا الوضع الإسلامَ بحيث اختُزِل في بعض التيارات فاعتبر ايديولوجيا حديثة مسيّسة[2]. وأرى أن الإسلام الذي يعاني من أزمة التحديث قد أثار خمسة حلول تشكل نزعات حقيقية في الدولنة اليوم:

أ ـ إن السلطات التي أقامتها الدولة الأمة تلائم الخطابَ الإسلامي الصراطي كي تجعل منه ايديولوجيا دفاعية ترسمها الدولة:

يبقى الإسلام كمنظومة رمزية ومتميّزة للماضي وكشعائرية دولتية تحظى بشرعية أساسية. ولم يعد الإسلام في مجمله إلا خطاباً دينياً صراطياً شكلياً وعاجزاً اجتماعياً

(١) ـ أنظر مايتو هورسمان وأندرو مارشال: ما بعد الدولة الأمة: المواطنون والبداوة وانشقاق العالم الجديد (لندن)، ١٩٩٤. وتشارلز تايلي: القسر والرأسمال والدول الأوروبية من ٩٩٠ حتى ١٩٩٢ (كامبريدج)، ١٩٩٢. وجورج قرم: أوروبا والشرق. من البلقنة إلى اللبننة، تاريخ حداثة غير مكتملة (باريس)، ١٩٨٩ (بالفرنسية).

(٢) ـ أنظر نزيه الأيوبي: الإسلام السياسي: الدين والسياسات في العالم العربي (لندن ونيويورك)، ١٩٩١ (بالانكليزية)؛ ومارتان مارتي وابلييي سكوت: المشروع الأصولي (شيكاغو ولندن)، ١٩٩٣ ؛ وبيتر ڤان درڤير: القومية الدينية: الهندوسيون والمسلمون في الهند (بيركيلى ولندن)، ١٩٩٤.

ويفتقر إلى المبادرات النقدية للمجتمع. وتسير الشرعنة كما لو كانت ايديولوجيا دولة. ولأنها تدافع عن السلطة القائمة فإنها تتصرف أيضاً كما لو كانت ايديولوجيا تدعم الظلم واللامساواة بأشكالهما «المعاصرة»، كما تسلمهما من النظام الرأسمالي في فترة الاستعمار وهو النظام الذي قام أساساً على قاعدة غير ديموقراطية. وسهّلت هذه الشرعنة تطوراً بهذا الاتجاه إذ راقبت خطباء المساجد والتنظيم الحكومي للتعليم الديني، كما راقبت بالتالي الدور المنوط بموظفي الأوقاف الذين هم موظفون في الدولة. وتقدّم بلدان الخليج أمثلة جيدة عن هذا الحل الأول الذي تبناه الإسلام.

٢ ـ قد يأخذ ترسيخ الدولة شكلاً يشرعن الفصل الجزئي بين الدين وشؤون الدولة:

نجد هنا فكرة الـ «بانتجا سيلا» الناجحة في أندونيسيا، وتعتمد على خمسة مبادئ ضرورية كلها تنادي بالتسامح بين الطوائف الدينية الأربع في البلاد، وهي الإسلامية والهندوسية والكاثوليكية والبروتستانتية (ويُعترف بالكاثوليكية والبرتستنتية على أنهما دينان متميزان). فبعد اجتثاث الشيوعية ضمنت عقيدة الدولة الأندونيسية فعلياً منذ حوالي ثلاثين سنة على الأقل حرية كبرى لهذه الأديان المختلفة. وبسبب هذه العقيدة، غابت غياباً شبه كامل المطالبة بإقامة دولة إسلامية في أندونيسيا. فوضعت الغالبية الإسلامية في البلاد في موقف مفارق، إذ جعلت من المستحيل أن تطالب هذه الغالبية بأن يكون دينها أساساً للدستور. وهكذا نرى أن الروح الوطنية في الدستور قد منعت صعود الحركات الأصولية، بالإضافة إلى محافظتها على الوحدة السياسية.

٣ ـ قد يأخذ ترسيخ الدولة شكل ثنائية خفيّة:

إن المؤسسات التي كانت تابعة لامبراطورية إسلامية قديمة كبرى تغطي الادخال الجزئي للحداثة في المجالين القضائي والسياسي، بشرط ألاّ يهددا السلطة القائمة. في هذه الحالة، يبدو الطابع المتعدد الوجوه للإسلام منقذاً. إذ يتم الحفاظ على الحقل الديني التقليدي والمكتسبات الدينية الموروثة من المجتمع الذي سبق الحداثة. لا يمكن لهذا الخيار أن يتحقق إلاّ إذا فكّر بنوع من الفصل بين شؤون الدولة وشؤون الدين. ويعني تبنّي هذا الخيار إذن دعماً للشأن الديني بصفته ايديولوجيا مستقلة ومحافظة تقف في وجه المتطلبات الحيوية للدولة العلمانية الحديثة. ويرتكز هذا الخيار على فرضيّة تقول بأن الحقل الديني سيكون مستقلاً ومحدوداً جداً. وستقوم مهمة الحقل الديني الوحيدة على مراعاة العادات وأداء الواجبات التقليدية. ولا يحق له أن يقترح تأويلات جديدة تتعلق بمشاكل الحداثة. وفي المغرب يعني هذا الخيار تسامحاً في الحريات

السابقة التي تستفيد منها الحلقات الصوفية ومواسمها. وقد يؤدي هذا النهج أخيراً إلى تقليص الشيء الديني، وهو تقليص يمكن أن يقارن بالأحرى بالتقليص الذي عرفه الغرب. ويصبح الدين عندئذ ديناً أخلاقياً يتعلق بضمير كل إنسان وبقناعته. ويقدم المغرب مثالاً جيداً على هذا الخيار.

٤ - قد ينجم ترسيخ الدولة عن تحوّل الخطاب الديني المحافظ إلى ايديولوجيا سياسيّة رافضة:

في إيران استولت السلطة الدينية على السلطات التنفيذية والقضائية والتشريعية، فحلّ محل القواعد السياسية للدولة الأمة ذات الأصول العلمانية دينٌ تحوّل إلى إيديولوجيا صراع[1]. ونقع هنا على الايديولوجيا القائلة بولاية الفقيه، أي الزعيم الذي تم اختياره عن طريق الاستفتاء والذي تطلق عليه تسمية الإمام الحاضر فعلاً والذي سيعلن قيام الساعة. إنه عملياً يشغل المكان المقدس الذي يشغله الإمام المستور، حتى ولو لم يعلن نفسه أنه هو. إنها الطوباوية الدينية التي تعمل على النموذج العلماني بشروط الدولة الأمة[2]. ويقوم الخيار الرابع على تحديث مموّه بنزعة تقليدية. والعملية كناية عن تقنيع الطبيعة الحقيقية للمهمات التي تضطلع بها الإسلاموية المعاصرة التي تلبي الشروط نفسها وتحقق العلمنة نفسها التي تمت على يد الدين الكالڤيني في مدينة جنيف إبان القرن السادس عشر. ويتشابه الوضع في إيران مع وضع القسيس الواعظ الذي كان يحكم مع مجلسه في تلك الدولة الثيوقراطية، ويمثّل في ذلك المجلس (شورى حقيقية) المسؤولون عن الدين الاصلاحي والطهراني المنحدرون من مختلف طبقات السكان.

عندما يتحول الدين إلى قومية، يمكننا القول إن الدولة الأمة تنتقم إلى حدّ ما. من الناحية التاريخية، نعلم أن استعمال الدين كسلاح سياسي أتاح لهولندا في القرن السابع عشر أن تنتزع استقلالها عن اسبانيا. ونعلم كذلك أن الحروب الدينية قد اجتاحت، ولمدة قرون، الدول الأمم التي بدأت تتشكل في أوروبا. وكذلك الأمر بالنسبة للمنافسة القائمة بين إيران والعربية السعودية عبر الحركات المتعنتة المتزاحمة، أو وضع العراق مع صدام؛ أضف إلى ذلك أن أحداث لبنان تدل على مدى الغطرسة

(١) - أنظر ردّ داريوش شايغان على علي شريعتي في كتابه: ما هي الثورة الدينية (باريس)، ١٩٨٢ (بالفرنسية).

(٢) - هالبير: انتصار التطورية الطبيعية على الفهم الإيديولوجي النقدي للتاريخ. من سبينوزا إلى هابرماس (مقالة بالألمانية).

القوموية التي تختفي تحت عباءة الدين. إن الفكرة القائلة بالتغلب على تقسيم الأوطان واحلال الأمة (بالمعنى الديني) محل الأقطار، وفتح الحدود بين ديار الإسلام، هي فكرة ما أبعدها!

٥ ـ نستطيع تنظير الشكل الأخير من أشكال ترسيخ الدولة بقولنا إنها تشكّل تحوّلاً ايديولوجياً تقدمياً يتماشى مع التغيرات الديموقراطية والاشتراكية:

قد تستلهم هذه الحركة الهادفة إلى تشكيل «يسار إسلامي»، لاهوتَ التحرير. تقوم رسالة هذا «اليسار الإسلامي» على التغلّب على العقبات الطبيعية الكأداء التي تكبّل الدين من الداخل. ويحلل المفكّر المصري حسن حنفي حاجة الايديولوجي إلى رسالة جهادية بقوله: «إن تحول اللاهوت إلى أنثربولوجيا هو في الأساس مقدمة لتحول الدين إلى ايديولوجيا. نحن بحاجة إلى ايديولوجيا. لقد طرأ ربما تطور على هذه المفردة، إذ تتعارض الايديولوجيا حالياً مع العلم، ولكن المفردة حالياً في البلدان النامية تشير إلى مجموعة من الأفكار لتوجيه الواقع. فصارت الايديولوجيا تحريراً للأرض وتطويراً للبلاد»[1]. وفي معرض حديث فرانسوا بورغا عن عبد السلام ياسين وحسن حنفي يختتم بقوله: «ما يبحث عنه اليوم صنّاع العودة إلى الإسلام هو البعد الثقافي أكثر من البعد الديني... إنها ايديولوجيا سياسية قادرة على منافسة الايديولوجيات الغربية الكبرى ويبحث عنها المناضلون الإسلاميون الشباب»[2]. فالمطلب الجديد ليس إنشاء لاهوت جديد، وإنما هو قراءة سياسية للإسلام. ويضيف بورغا قائلاً: «قد نستطيع فصل الإسلاموية عن الدين. وقد نتمكن من ألا نرى في القاموس الإسلامي الذي يعبّر عن مشروع سياسي بديل إلاّ لوجستية ايديولوجية نابعة من حركات الاستقلال السياسي وإلا امتداداً ثقافياً لتلك القطيعات الناجمة عن زوال الاستعمار»[3].

٦ ـ المشروع الثاني النظري البديل قد يتمثل في الإسلام الليبرالي:

هناك مثقفون، ومن بينهم أركون، قد وضعوا مشروع تسوية بالنسبة للدول الإسلامية يقبلون به تحدي الحداثة. وسيحقق مشروع أركون انخراط الإسلام في الدولة الأمة. وستطرح مجموعة من الخيارات السياسية. ومن هذا المنظور سيطرح الدين كشأن شخصي يتعلق بضمير الإنسان المؤمن. ومع ذلك يعترف هذا الخيار

(١) أنور عبد الملك وعبد العزيز بلال وحسن حنفي: «انبعاث العالم العربي» (بالفرنسية) دار نشر جيمبلو، ١٩٧٢، ص٢٤٩.

(٢) ـ الإسلامية المغربية. صوت الجنوب (باريس)، ص٧٠.

(٣) ـ الإسلامية المغربية. صوت الجنوب (باريس)، ص٧٠.

مبدئياً كما رأينا بنوع من الفصل بين الدين والسياسة؛ ذلك أن الإسلام الليبرالي، كما يراه أركون، لا يكتفي باقصاء العلمانية ووضع القيم والحقائق الدينية خارج الحقل العام، كما يريد النظام السياسي. يرى هذا الإسلام الليبرالي في الدين شريكاً قادراً على المشاركة الفعلية في النقاشات العامة، لاسيما تلك المرتبطة بالأخلاق. ولكنّ مساهمته تبقى غير حصرية، لأنه يقبل بقرارات الدولة الديموقراطية. في الوقت الراهن، سيبقى تأسيس جماعة إسلامية على مثل هذا الخيار الليبرالي، سيبقى أمنية تتعلّل بها الأقلية المستنيرة. ولكن هذه الأقلية لا تجهل أن الجالية الإسلامية المهمّشة التي تعيش في أوروبا تريد أن تنمّي تلاحمها مع جماهير البلدان الإسلامية ظناً منها أنها تتبنى بذلك ايديولوجيا رافضة. إن توصل الإسلام المعاصر إلى أن يكون حقلاً دينياً يتمتع بأخلاقية فردية، ويتمتع بالتالي بأخلاقية شخصية، على غرار الدين في الغرب، غير متصوَّر إلا بالنسبة لنخبة صغيرة جداً في العالم الإسلامي.

٣ ـ الخطاب الإسلاموي المعاصر كايديولوجيا الدولة الأمة:

في المرحلة التاريخيّة لإقامة الدول الأمم، حوربت السلطات الحاكمة بسبب الايديولوجيات الثورية[١]. ومنذ الثورة الفرنسية كانت أشهر الايديولوجيات هي الايديولوجيات البورجوازية والليبرالية والمتعلمنة (أنظر روسو وسميث) أو القومية (أنظر هيردر) أو البروليتارية (أنظر ماركس وانغلز ولينين). لقد ساهمت القومية والليبرالية والاشتراكية والشيوعية مساهمة كبرى في تمتين الدول الأمم الناشئة في العالم الثالث. وفي الوقت نفسه، ارتبطت ظاهرة الفاشية ارتباطاً وثيقاً بهذه الايديولوجيات، كما تثبت ذلك تطرفات الستالينية مثلاً[٢]. ومع ذلك، وبالرغم من ملايين الضحايا التي تشهد بأن للستالينية طابعاً فاشستياً، لم يتم بعد تحليل هذه الشبكة من العلاقات بوضوح. في العالم الثالث، ومنذ الحقبة الاستعمارية، تحولت كل الايديولوجيات الأوروبية إلى ايديولوجيات شعبوية؛ وهذه ظاهرة تقترب من ظاهرة الفاشية، دون أن تكون مماثلة لها. وتستوعب هذه الايديولوجيات الأديان وتحولها إلى ايديولوجيات جهادية تتصدى لتهميش الجماهير ولتهميش دول العالم الثالث في المحافل الدولية.

ويحتج أركون على هذا التطور التاريخي الذي يحمل معه تعصباً يؤدي إلى

(١) ـ دونالد كيلي: بداية الإيديولوجيا. نقص الوعي والمجتمع في اعادة التشكيل في فرنسا (كامبريدج) ١٩٨٣؛ مارتان مارتي وابلييي سكوت: مشروع الأصولية (شيكاغو ولندن) ١٩٩٣.
(٢) ـ أصل الكليانية (كليغلاند)، ١٩٦٨.

الإرهاب. ويخص أركون نفسه، على ما يبدو، ويخص الذين ينتمون إلى تأويله للإسلام، بموقف متميّز خالٍ من الايديولوجيا. ويقترب هذا المسعى من طروحات أركون عن «نهاية الايديولوجيات» التي نادى بها فوكوياما. ولكننا إن أنعمنا النظر في المفاهيم المقتبسة من الليبرالية، لاتّضح لنا أن المواقف، التي تشبه مواقف فوكوياما، تساهم في عملية الأدلجة التي ارتبطت بالتحديث. قبل القبول بأفكار أركون، وهو قبول يزداد سهولة كلما ازدادت طروحاته حياديّة وبديهية، كما يراها الكثيرون، يجدر بنا أن نتساءل عن سبب الإرهاب الذي نتج عن تجابه الايديولوجيات، وهو إرهاب وجدت فيه الايديولوجيات الليبرالية عام ١٧٨٩ حتفها. عندما نعلن عن حدثنة الدول الأمم، ألا نعلن أيضاً عن الإرهاب الثوري الذي تتضمنه. هل يسعنا الانحياز دون أن نلوّث أيدينا؟

في الحوار الذي أجريته مع أركون، يعترف بأن ايديولوجية الجهاد من أجل الاستقلال هي «ضرورة تاريخية». ولكن كيف يستطيع أن يشرح لنا السبب الذي دفعه إلى الاعتراف بوجود ايديولوجيا وإلى رفض ايديولوجيا أخرى، لا سيّما إذا اعتبرنا أن التسييس في العصر الحديث يشكّل ظاهرة عامة. كانت عربة التحديث في الغرب دائماً الايديولوجيا، ليبرالية كانت أم وطنية أم اشتراكية. وأحدثت هذه الايديولوجيات شرخاً جديداً في المجتمع الإسلامي. ويدّعي الإسلاميون أنهم يَحُلون هذا الشرخ. ويشرح أركون طبيعة حركات الإسلاميين ويرى أنهم يجدون أصولهم في انتماء الجماهير التي فقدت مثلاً طبقتها الاجتماعية بسبب هجرة الريفيين إلى المدن. ودون أن أبغي معارضة هذا الشرح السوسيولوجي، ينبغي عليّ أن أتساءل إذا كانت الايديولوجيات التي تؤدي إلى إقامة نظام إرهابي لم ترتبط بظهور حديث للدولة الأمة في بلدان الشرق الأوسط.

في كتاب «ظواهرية العقل»، يحلل الفيلسوف الألماني هيغل «الإرهاب»، فيجد أنه نتيجة حتمية لظهور الايديولوجيات الكليانية في الثورات المعاصرة. ويرى أن «الإرهاب» يشكّل بخاصة تجسيداً لفكرة «الإرادة العامة» التي رأى فيها روسو مبدأ الديموقراطية. وتقع الرؤى الإسلاموية للدولة في هذا التيار مباشرة[1]. ومنذ هيغل تفتّحت تحليلات عديدة حول الطابع الجدلي للعقل في عصر الأنوار. وتؤكد هذه

(١) ـ هاليبرر: تحوّلات العقل الإسلامي. الخطابات التقليدية والمهيمنة أمام التحدي الإيديولوجي للدولة الأمة (مقالة بالفرنسية، الرباط ١٩٩١). ومقالة «المركزية العرقية في السوسيولوجيا الغربية...» (بالألمانية ١٩٨٩) الآنفة الذكر.

الأعمال بخاصة على التباس العقل السياسي في فلسفة الأنوار. ونستطيع النظر في الفاشستية الأوروبية كشكل من أشكال الشعبوية، كما أنجبتها ايديولوجيات الدولة الأمة[١]. وهناك شعبويات غير خبيثة، كالبيرونية في الأرجنتين والناصرية في مصر، وشعبويات خبيثة كشعبوية بول بوت في كمبوديا. ويرى «سعيد أمير أرجومند» أن الإسلامية الجديدة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالفاشستية، بالرغم من أن الكلمة «غير مناسبة تصنيفياً»[٢].

ومع أن الدين قوة قد تحمل ايديولوجيا ثورية، فإنه بقي حتى فترة وجيزة حقيقة مهمَلة. وبالرغم من أنّ فريديرك انغلز قد لفت النظر إلى هذه النقطة، فإن تاريخ الثورات الدينية في أوروبا قد تعرّض جداً للامتهان؛ وينطبق هذا على ثورة كرومويل في انكلترا وثورة توماس منزر في ألمانيا، وعلى الطاقة الثورية التي أطلقتها حركة الإصلاح اللوثرية والكالفينية. وأرى أن مقارنة الحركات الإسلامية الراديكالية بالحركات الراديكالية المسيحية التي ظهرت في أوروبا قبل الثورات العلمانية الكبرى في القرن الثامن عشر، ذات قيمة استكشافية حقيقية. وفي إطار هذا الكتاب، أرى أنها مفيدة. ولأن الدين في أوروبا ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظام البائد، لم يجد المؤرخون فيه ايديولوجيا راديكالية للتغيير تنادي بإنشاء الدولة الأمة. ومع ذلك فإن تشكل الدول الأمم الحديثة مع التغيرات الاجتماعية الكبرى التي صاحبتها، قد بدأ في عصر الإصلاح في القرنين السادس عشر والسابع عشر[٣].

لقد علّمنا ماكس ڤيبر معنى الحركات التي ساهمت على الصعيد الديني في تشكيل الرأسمالية، وهي نظام متميّز للدولة الأمة الحديثة. إن رفض «لوثر» التصدي للمطالب الثورية التي تقدمت بها حركات العصيان الفلاحية، ولاسيما قبول «كالڤين» وتبنيه الأخلاق البورجوازية والطرق التجارية (كالربا مثلاً)، أتاحت الفرصة للبروتستانتية بأن تتكيف بسرعة مع الضرورات التاريخية للدولة الأمة التي كانت في طور التشكل. وتبعت الكاثوليكية هذا التطور دون تأخر تاريخي كبير.

ولكن فريديرك انغلز وارنست بلوخ كرسا عدداً من دراساتهما للحركات الدينية

(١) ـ حنّة أرندت: أصول الكليناتية؛ وجورج قرم: أوروبا والشرق...

(٢) ـ من الوطنية إلى الإسلام الثوري (بالانكليزية)، ص٢٣٠.

(٣) ـ سامي زبيدة: الإسلام والشعب والدولة. محاولات في الأفكار والحركات السياسية في الشرق الأوسط (بالانكليزية، لندن، ١٩٨٩)؛ وهالبير: عقابيل قضية سلمان رشدي: الرفض الهولندي للهوية الإسلامية (بالهولندية).

الثورية، مع أن هذه الحركات قد فُهمت على أنها سبقت القوميات أو شابهتها[1]. فوجدت نفسها إذن مفصولة عن الايديولوجيات الثورية المهمة في العصر الحديث. وينظر المؤرخون الحاليون الذين يغلب عندهم شكل من أشكال المركزية الأوروبية، ينظرون إلى تاريخ الثقافات غير الأوروبية وإلى التاريخ الأوروبي بطريقة مشابهة. في الواقع لعب الدين دائماً في العالم الإسلامي وما زال يلعب دوراً مختلفاً تماماً عن الدور الذي لعبه في أوروبا منذ عام ١٧٨٩. فلا يمكن التمييز في العالم الإسلامي بين الحركات الدينية الحديثة والمطالبات الحديثة بالاستقلال الوطني. لهذا السبب أرى من الخطأ أن نعتبر السلفية كحركة وطنية ناشئة، على غرار الإسلاموية الراديكالية. يجب أن نفهم الحركات الإسلامية في السياق الخاص لتاريخ العالم الثالث ولدورها المتميز في تلك التشكيلات الاجتماعية[2]؛ كما يجب فهم الإصلاح البروتستانتي الغربي في سياقه.

يعبّر الإسلام ضمن بنى اجتماعية ومعرفية خاصة. ويرى رودنسون أن الإسلام الذي نشأ في مجتمع تجاري، لا يتعارض مع الرأسمالية اطلاقاً. ولكنه لم يجد بعد طرق ملاءمته مع الرأسمالية (في ما يخص الربا، مثلاً)، كما وجدتها البروتستانتية منذ كالڤين. وخير شاهد على ذلك تأسيس البنوك الإسلامية ووجود إسلامية سياسية. عكس الكاثوليكية، لا يضع الإسلام عقبة في وجه المطالب الثورية فيقيم لها تراتبيّة خانقة؛ بالرغم من ادعاء الإسلام المتكرر أنه ينظم مجمل الحياتين الخاصة والاجتماعية فإن فكرة المساواة عنده لا تتماشى مبدئياً مع الايديولوجيات السلطوية التي افرزها العهد البائد. يبدو أن قدر الإسلام هو أن يكون محركاً نقدياً مستمراً للتغيرات الاجتماعية التي أحدثتها الدولة الأمة الحديثة.

يؤكد عزيز العظمة، على ما يبدو، كلامي عن الإسلام السياسي[3]، إذ يقول: «يتطور الإسلام بغية أن يكون مرآة تعكس صورة الدولة الحديثة التي تجد أصولها عند اليعاقبة الذين شكلوا قوانينها فتحققت تاريخياً في دولة نابوليون بونابرت ثم تمّ تصديرها إلى العالم بأسره... ونجد هذه الأفكار عند هيغل الذي قام بتحليل الحرية المطلقة لدى اليعاقبة؛ وأورد تحليله هذا في كتابه «ظاهراتية العقل». ويضيف قائلاً: «يعتمد أفضل وصف يمكن أن يعطى لحرية المصلح على التحليل الهيغلي لليعاقبية،

(١) ـ أنظر أرنست غيلنر: مابعد الحداثة والدين (لندن ونيويورك، ١٩٩٢)، وعزيز العظمة: الإسلام وأشكال الحداثة (لندن، ١٩٩٣، بالانكليزية).

(٢) ـ سعيد أمير أرجومند: من الوطنية إلى الإسلام الثوري (بالانكليزية)، ص٢١٨.

(٣) ـ هاليير: عقابيل قضية سلمان رشدي... وتحوّلات العقل الإسلامي...

ذلك أن حرية المصلح تتأسس على هوية الذات البحتة فيرى أن العالم يتماهى مع إرادته الشخصية وأن علاقته بالعالم تتم دون وسيط، أي أنها علاقة سلبية بحتة»[1]. ولكي نفهم أيضاً آلية الإسلاموية المعاصرة، يجب علينا أن نطبق عليها جدلية عصر الأنوار كما طورها هيغل.

٤ ـ الإسلاموية كقومية:

للتصدي لخطاب الدول القطرية البليغ وللهويات الرومانسية التي أرادات استعادة الماضي المفقود، نسمع اليوم احتجاجاً موازياً صادراً عن الإسلام السياسي ومؤسساً هو أيضاً على بناء ذلك الماضي المؤمثَل. يقول هيلي بيجي: «تستعيد المعارضة الدينية الجديدة (وهذا ما يشرح ربما خطرها وتوسعها) لطائف الدين القومية. إن مسعاها أكثر فعالية من المساعي الأخرى، إذ يضاف إلى بعدها الكلياني مشروع تحوّل يشمل جميع القيم الاجتماعية انها تتغلب علي القومية في عقر دارها مستندة إلى موقف يتفوّق على استعادة الهوية. إنها الشكل الأعمى الأخير لذلك الخطاب الذي أفرزه انهيار الفكر النقدي بعد الاستقلال»[2].

يحاول هذا الوعي الإسلامي الجديد أن يفرض نفسه مكان الايديولوجيات القومية العلمانية. فعندما اتضح فشل هذه الايديولوجيات، لاسيما بعد هزيمة ١٩٦٧، حاول الوعي الإسلامي الجديد أن يصبح مقبولاً. وبالرغم من القرابة التي تربط هذه الإسلاموية بايديولوجيات الماضي، فإنها تختلف عنها اختلافاً عميقاً. فعلى عكسها، لا تمثل الإسلاموية حركة نخبوية في أوساط الطبقات الوسطى فحسب، بل تحظى بدعم عفوي إلى حد كبير من الشرائح المحرومة التي تشكل قاعدة المجتمع. وهذا ما يفسّر صعوبة التلاعب بهذه السلفية الجديدة، وسهولة التلاعب بالايديولوجيات السياسية الأخرى.

غير أن المستشرق الهولندي ڤان كونينغسفلد[3] لا يرى في الاسلام الراديكالي ظهوراً لسلفية جديدة. فيلاحظ أن السلفية التي تضم عدداً من التيارات المختلفة تتميز عن فرعها الراديكالي الحالي، بحيث لا نستطيع مماهاتها بالإسلام الراديكالي دون تروٍّ. فلا يمكن أن تكون السلفية امتداداً له قد ينتعش في حركة جديدة. ويرى ڤان

(١) ـ الإسلام وأشكال الحداثة، ص٣٠ ـ ٣١ و ٥٠ ـ ٥١.

(٢) ـ هيلي بيجي: زوال بريق القومية محاولة لدراسة ازاحة الاستعمار (بالفرنسية) ص١١٠.

(٣) ـ أنظر هالبير: تحولات العقل الإسلامي. الخطابات التقليدية والمهيمنة ازاء التحدي الإيديولوجي للدولة الأمة، عام ١٩٩١.

كونينغسفلد أن الأمر ينطبق أكثر على عبارة السلفية حسب حزب الاستقلال المغربي كما وردت على لسان العالِم المغربي علاّل الفاسي. ويضيف أن الخطابات الرسمية الحالية وخطاب الدولة المغربية تنأى بنفسها عن السلفية وتركّز على المذهب المالكي والتقاليد الصوفية. ومع ذلك فإن حجج المفكر المسلم عزيز العظمة تُثبت رؤيتي. يقول: «تَظهر قومية الفصائل المهمة في الحركات القومية المغربية أكثر قرباً في لغتها السياسية والرمزية من «قومية» الإخوان المسلمين مما هي عليه من القومية العربية. وعلال الفاسي خير مثال على ذلك»[1]. إن حيوية وورومنسية ولاعقلانية جمال الدين الأفغاني التي امتزجت بالسلفية أفرزت إسلاموية عادل حسين مثلاً. يقول العظمة: «لقد استوعبت الاسلاموية الحالية تلك الحيوية ووظفتها لأهدافها الخاصة... إن الإسلاموية الرومنسية هي صفة يندرج تحتها وينتشر برنامج ثقافي مفرط في طرح قوميته»[2]. وتقدم أعمال عديد من الكتّاب في مجملها، ولاسيّما أعمال رشيد رضا وسيد قطب مثلاً، تقدّم البرهان القائل بأن القرابة التاريخية بين هذين التيارين متينة، برأيي. ويؤكد ميل المؤمنين إلى التشدّد هذه الفرضية أيضاً [3]. وتُظهر الإسلاموية انبعاثاً للنزعات القومية القديمة للسلفية. يقول العظمة: «مؤخراً فقط ارتبطت الإسلاموية بالقومية واندمجت بها بحيث أصبحت وسيلة جيدة تنطق باسم القومية، كما أصبحت رومنسية وعادت إلى أفكار جمال الدين الأفغاني الذي يهيم به الإسلاميون اليوم[4].

حتى إذا انحدرت القومية المغربية القديمة من السلفية، يدلّ تبني السلطات السياسية للاسلاموية، أي لتلك السلفية الجديدة التي تؤيدها غالبية السكان الفقيرة في المجتمع، يدلّ على أن الدولة تعتبرها كحصان طروادة. إن الجهود التي بذلها السادات ليتأقلم مع الخطاب الديني الراديكالي وليتلاعب به كي يستخدمه ضد اليسار العلماني قد باءت بالفشل. يصعب حالياً القول بامكانية توظيف للخطاب الإسلاموي الراديكالي في خطاب الدولة الأمّة، كما سهلت سابقاً أقلمة السلفية في الماضي مع خطاب الدولة. حتى ولو افتقرت الإسلاموية إلى برنامج متطور على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، فإنها تعزّز وحدة دولة يختلف نمطها عن نمط الدولة الأمة التي نشهد الآن انهيارها في أفريقيا. ولكي نفهم الدور الاجتماعي والثقافي لهذه السلفية الجديدة، ينبغي علينا أن نحلل شتى المستويات المعرفية السائدة في المغرب. ولكن قبل المباشرة

(١ و ٢) ـ الإسلام وأشكال الحداثة، ص٦٥، ٥٤ ـ ٥٥.

(٣) ـ أنظر الفصل الرابع، القسم هـ.

(٤) ـ المرجع السابق، ص٤٤.

بهذا التحليل، أرى أنّ مقارنة السلفية بالإصلاح البروتستانتي ستوضّح معالم الطريق.

٥ ـ آراء حول الطهرانية الإسلامية. زيارة أخرى لأطروحة ماكس ڤيبر:

لا نستطيع أن نشرح تماماً تجدّد الخطاب الإسلامي الراديكالي باللجوء إلى الأطروحات الثنائية لسوسيولوجيا التحديث، وهي أطروحات تفترض وجود تطور مستقيم المسار نحو التقدّم على الطريقة الغربية. وتتضمّن هذه الثنائية تقسيم المجتمع إلى شطرين، كما تتضمّن قطيعات مع القطاع التقليدي، وتعمل عملها داخل دين رسمي منظّم عبر المؤسسات يتوجه تدريجياً نحو الزوال. يرى المُشاهِد الغربي أن الإسلام أثبت قوّة انبعاث غير متوقع. وفعلاً فشلت التحليلات المقترحة التي اعتمدت النماذج الغربية. لا نستطيع أن نثبت خصوصية الهوية المغربية دون أن نتساءل عن الأدوار المختلفة التي تمثّلها «الجذور» التاريخية لهذا التحوّل في الإسلام. وأرى أن تأثير هذه «الجذور» مزدوج، كما أرى أن المضامين الثورية متناقضة، أي أننا نستطيع أن نميّز بينها نزعة قابلة للتأقلم مع الواقع، علماً بأن هذه النزعة مازالت متأثرة بالتيار المحافظ الذي يحاول استبدال الحداثة بالماضي[1].

أرى أن موقف أركون الذي يتكلم عن استمرار الأفكار والعقليات القروسطية وحده في الإسلاموية، هو موقف خاطئ. وتؤكّد الأقوال التي تفوه بها مؤخراً عزيز العظمة قناعتي هذه. يقول: «ما يظهر في الشرق تحت قناع التقليد يشكّل بعامة خطاباً دينياً دفاعياً أو اصلاحياً بشكل راديكالي، ولا تبدو مفردات التعبير عنه ومعايير صلاحيته تقليدية البتة». وكما اقترحت قبل قليل، يرى عزيز العظمة في الإسلاموية الإيرانية «تكيفاً محلياً» للحداثة، فيقول: إن هذه الإسلاموية «هي حدث تاريخي من العالم العربي أو من ايران أو أية بلدان أخرى ذات أكثرية مسلمة؛ علماً بأنه ينبغي علينا التأكيد على أن الإسلام ليس ثقافة بل ديناً حياً وسط ثقافات شديدة الاختلاف، وعلى أنه يشكل إذن كياناً متعدد الأشكال. كذلك يجب التأكيد على أن الخطابات السائدة في الحياة الاجتماعية والسياسية هي أقلمة محلية لعصر الأنوار والتقاليد التي تلته، كتقاليد الماركسية والطبيعية والليبرالية والقومية»[2].

تستطيع الطهرانية الأخلاقية التي، كما يقول ماكس ڤيبر، قد هيأت الفاعلين الاجتماعيين لنظام التراكم الرأسمالي، أن تشكّل مثالاً جيداً على هذا «التأقلم المحلي»

---

(١) ـ هالبير: الاستلاب المتزايد للمهاجر المغربي داخل المجتمع الهولندي (مقالة بالفرنسية، ١٩٨٨).

(٢) ـ المرجع المذكور: ص٤٠ ـ ٤١.

للإسلام. وهنا نجد أننا بعيدون عن المخيال الأركوني. ولكن من الصحيح أن هذا الشكل من التدريب التاريخي لم يعد صالحاً للمجتمع الغربي في عصر استنفد قواه حالياً. ويوضح لنا رودولف بيترز[1] التشابه القائم بين ما يسمى بالأصولية الأسلامية والكالڤينية كما رآها ماكس ڤيبر[2]. فيرى بيترز في الأصولية (أصولية ابن تيميّة مثلاً) ظاهرة مستمرة في التاريخ الإسلامي. اللافت عندئذ في الإسلاموية، ليس أنها تختلف في بعض النقاط عن العقيدة الإسلامية الكلاسيكية، بل إنها تقتضي من أتباعها موقفاً مختلفاً، أي أن الإسلاميين يعتقدون أن ارادتهم في تغيير المجتمع قد نالت شرعيتها.

ويركزون جميعهم على مذهب التوحيد الذي يصاحبه رفض للاهوت الصوفي الشعبي المتقارب مع اللاهوت الكاثوليكي. ويتضمن هذا الرفض استبعاداً للوسطاء والأولياء والصالحين. لذا يعلن مساواة الجميع أمام الله. وفي هذا، يقترب مذهب التوحيد من الكالڤينية. يرى ماكس ڤيبر أن الصفات الخاصة بالكالڤينية هي التالية: (١) الاعتقاد بالقضاء والقدر، (٢) الزهد الداخلي في العالم الاجتماعي، (٣) العقلانية، (٤) الطهرانية. وسأتابع رودولف بيترز في مقارناته حول النقاط التالية:

أ - حتى إذا لم تتوفر فروق دقيقة حول عقيدتي القضاء والقدر في الكالڤينية والإسلاموية، فإن النتائج متماثلة جداً، إذ إن المؤمن في كلتا الديانتين يتبنى في هذا العالم موقفاً نشيطاً وأخلاقياً. فيدفع القضاء والقدر المؤمن الكالڤيني والمؤمن الإسلاموي إلى ضرورة تحقيق إرادة الله واتباع الشريعة الإلهية.

ب - يجد الزهد الكالڤيني معادله في الإسلاموية. فلا يصبو الإسلاموي إلى شكل من أشكال «الفداء» في الآخرة فحسب، بل يسعى إلى تحقيق الفداء الجماعي في المجتمع في هذه الدنيا. ويقوم الهدف عندئذ على تأسيس دولة ثيوقراطية تتحدى أخلاق الزهد فيها القيم التي بنيت عليها الدول الأمم.

ج - تتجلى عقلانية الإسلاموي في رفضه الطرق «السحرية» التي تلجأ إليها الإسلاموية الصوفية التي تريد أن تجعل من نفسها - على ما يبدو - وسيطاً بين المؤمن وربه. ويطبّق الإسلاموي الاجتهاد الذي يُعتبر تأويلاً عقلياً للنص المقدس؛ وتم تجميده منذ مدة طويلة في المجتمع الإسلامي بسبب تفوق التراث الصراطي.

(١) - «الأصولية الإسلامية: المعتقد والتجارة والقيادة» في كتاب «فولفغانغ شلوختر، ماكس ڤيبر نظرة على الإسلام. تأويل ونقد» فرانكفورت، ١٩٨٧ ص ٢١٧ - ٢٤٢

(٢) - الأخلاق البروتستانتية...

٤ ـ تتماثل الطهرانيتان تماثلاً شديداً، حتى في التفاصيل. فيشدّد فيهما الخطر على الصور (وحالياً على الصور التلفزيونية) والرقص والموسيقى (ما عدا الموسيقى الدينية) والتبرج والقصف وتعاطي الكحول والتزين بالحلى والمصوغات الذهبية إلخ... وأرى أن المصارف الإسلامية تشكّل حلولاً معتدلة لتحريم الربا.

ويتوصل رودولف بيترز في بحثه إلى النتائج التالية فيقول: «نستطيع أن نجد أيضاً في الإسلام الأصولي جميع أشكال الاعتقاد والسلوك الخاصة بالبروتستانتية الكالڤينية (التي يعتبرها ماكس ڤيبر أساساً لتطور الرأسمالية) وبالإسلام الأصولي»[1]. مما دفع بيترز إلى معارضة فكرة ڤيبر، فيقول: «تثير هذه التشابهات والمقارنات الشكوك الجادة المتعلقة بأهمية الجانب الديني في شرح تطور الرأسمالية في أوروبا». ويسوق بيترز اذن هذه النتائج التي توصّل إليها في بحثه كتكذيب لأطروحة ڤيبر. ويرى بيترز أن الأصولية في التاريخ الإسلامي هي حركة قديمة العهد، ولكنها لم تتطور قط باتجاه الرأسمالية الحديثة.

أرى أن بيترز يهمل في بحثه الأدلجة والتحولات الراهنة والخاصة التي ذكرتها في بحثي. ويهمل بيترز بخاصة المسألة الرئيسية في التحوّل المعاصر (الذي يختلف عن التحول الذي حصل في الحقبات الماضية) ويرى أن هذا التحول قد طرأ على أحد الأديان فأصبح ايديولوجيا مسيّسة صالحة لتلبية حاجات الدولة الأمة. وأقترح ألاّ يُؤول التشابه المدهش القائم بين الأصولية الإسلامية والكالڤينية، كتفنيد لأطروحة ڤيبر، وإنما على العكس تأكيداً لها. لقد أظهرت التطورات الأخيرة أن الإسلام في صيغته الأصولية قادر على التكيّف مع الدولة الأمة وعلى استيعاب الترسيمات الايديولوجية التي وضعتها. تثبت الإسلاموية بأخلاقها الطهرانية أنها قادرة على شق الطريق نحو الحداثة، حتى ولو شقّته حتى الآن بشكل تقليدي أكثر مما فعلته حركات الإصلاح التي قام بها كل من لوثر وكالڤين وكرامويل.

لا يأخذ أركون بعين الاعتبار هذه الدروس المستخلصة من التاريخ الأوروبي التي نجد تفصيلاً لها في أعمال ماكس ڤيبر وغيره، ممّن ربطوا الدور الذي لعبه الدين لتشكيل الدول الأمم الحديثة والرأسمالية. وتؤدي أطروحة أركون، التي تقيم فرقاً بين الدين والايديولوجيا، إلى القول إن أركون يهمل على الصعيد التاريخي وجود تفاعل متبادل بينهما على الصعيد السياسي الديني. وتفترض مقولة أركون القائلة بصرف

(١) ـ المرجع المذكور، ص٢٢٩.

النظر عن الأدلجة الممكنة للدين الحقيقي، وجودَ مثالية كاذبة لدين بكر خالٍ من أي تأثر سياسي.

يجب أن نتساءل عمّا إذا ما كان مثل هذا الفارق (الخاطئ) يعزّز استقطاب المعارضة السياسية، نظراً لانتشاره في العالم الإسلامي. قد تكون هذه هي طريقة الأحداث التي تنتقم من مقاربة أركون، وهي مقاربة إناسية وألسنية في مجملها. كذلك تنتقم الأحداث من الغياب الكامل لعلم السياسة والاقتصاد السياسي. هناك تحليل آخر يكمّل تحليل أركون ويفرض نفسه، إذا ما أردنا أن نجنّب المسلم المعاصر من الوقوع في منطق خاطئ على الصعيد السياسي الديني.

على غرار ما فعله ماكس ڤيبر، يحمل تحليلي بعداً سياسياً يتعلق بمقولة «الايديولوجيا» التي طوّرها أركون. أرى أن تحليل تطور الحداثة والإنسان المتدين ـ وهو تحليل قام به مؤخراً ألان تورين ـ يعزز وجهة النظر هذه. إن ما يستحيل التفكير فيه في عصر ما بعد الحداثة الأركوني، يفرض نفسه على الحقل السياسي الديني الإسلامي الذي تسيطر عليه طهرانية عقلانية وتنتشر فيه خيبة العالم (أنظر الفصل السادس)، علماً بأن هذه الطهرانية تتضمن «نداء موجهاً إلى شخص أصبح صعب المنال، مع أن الإحالة إليه مستمرة؛ ذلك أن «مبدأ جعل الله ذاتاً يعتبَر بداية لإزالة الطابع السحري عن العالم». «إن المعارضة الشديدة والمستديمة للصورة الطبيعية والمادية للحداثة، تمثّلها في الغرب فكرة دينية ساهمت مساهمة فعّالة في تطوير الفكر العقلاني. لنعد إلى التحليل الشهير لڤيبر. ليست الحداثة الغاءً للمقدس، بل هي استبدال لزهدٍ برّاني بزهد جوّاني؛ ولن يكون لهذا الزهد معنى إذا لم يستدعِ شكلاً من أشكال الإلهي والمقدس في وقت ينفصل فيه عالم الظواهر عالم الوحي أو الكائن بذاته. لا يمكن أن تكوّن العلمنة إلا نصف العالم الخائب، بينما يتمثّل النصف الثاني بالنداء الموجّه إلى شخص أصبح صعب المنال، مع أن الإحالة إليه مستمرة. لم يقبل ڤيبر بالإجابات المبسّطة التي قدمتها الوضعية والعلموية، وهما مذهبان حاربهما بعنف عندما وقع عليهما في كتابات المؤرخين والقضاة الألمان أثناء النزاع الشهير الذي احتدم بين الطرق (Methodenstreit). وترك لنا ڤيبر صورة متعارضة للمجتمع، فمن جهة هناك العقلانية وحرب الآلهة، ومن جهة أخرى هناك السلطة العقلانية الشرعية واللدنية؛ ومن الممكن أن نضيف سلطة رأس المال والأمة. لا أرى أننا نستطيع تجاوز هذا التشظي وهذا الفكر الثنائي. وتستطيع هاتان السلطتان أن تتخذا أشكالاً ومضامين أخرى، ولكن يجب الاعتماد عليهما لنقد العقلانية الحداثية.

رأى فلاسفة عصر الأنوار في المسيحية نظاماً حاول تقديس النظام القائم؛ وكان الواقع التاريخي لأوروبا المناهضة للإصلاح يبّرر كثيراً تمرد هؤلاء الفلاسفة على المحالفة القائمة بين العرش والهيكل (الملكية والكنيسة). ولكن واقع الملكية ذات الحق الإلهي هي التي شككت في أن النقد كان مصوباً على المسيحية. وكان مارسيل غوشيه مصيباً عندما أقام تعارضاً بين المسيحية والدين، إن أخذت كلمة «دين» بمعنى يدل بدقة على تنظيم الشأن الاجتماعي حول الشأن الديني، أي بمعنى الانشغاف بهذا العالم، حسب عبارة ڤيبر. في الواقع نرى أن جميع الديانات القائمة على الوحي، بدءاً من اليهودية، تدخل مبدأ جعل الله ذاتاً، وهو المبدأ الذي يعتبر بداية لإزالة الطابع السحري عن العالم»[1].

٦ ـ حقوق الإنسان وحقوق الله:

إن المسألة الأساسية التي تُطرح اليوم هي أن نعرف كيف نبقي على حقوق الإنسان والمواطن، بينما الدول الأمم غير الغربية تلفظ الآن أنفاسها الأخيرة بسبب وطأة المشاكل السكانية والبيئية التي تسحقها. هل يستطيع الإسلام ضمان حقوق الإنسان والمواطن في القرن القادم؟ تساءل أركون في محاضرة ألقاها في امستردام في ١٩٩٣/٦/٢٧ لماذا لم يُصبح نص حقوق الإنسان الذي كتب في القرن الثامن عشر لاسيّما أثناء الثورتين الفرنسية والأمريكية، موضوعاً رئيسياً في السياسة الدولية إلاّ في السبعينات والثمانينات من هذا القرن؟ أثناء فترة الهيمنة الامبريالية والاستعمارية منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى نهاية القرن العشرين، لم تشكل مسألة حقوق الإنسان توجهاً سياسياً نحو العالم الثالث. في غضون الهيمنة الأمبريالية، لم يهتم الغربيون بحقوق الشعوب التي قهرها الاستعمار. ولكنّ الخمسينات والستينات من القرن العشرين انطبعت بمسألة أخرى كانت حاسمة وقتئذ: وهي مسألة تطور البلدان التي اعتُبرت متخلفة وذلك من خلال إلحاقها بالسوق الرأسمالية. بعد التذكير ببعض المسائل التي سيطرت في الماضي، يستخلص أركون أن خطاب حقوق الإنسان يشكّل هو أيضاً تلاعباً ايديولوجياً وأنّ العادات الاستعمارية الغربية قد شوّهته. ويلاحظ أركون أنه لا توجد حتى الآن قاعدة دلالية معقولة تتيح اطلاق الحوار بين مختلف الثقافات حول حقوق الإنسان.

تحجّم هذه المقولةُ الأساسية عند أركون بشكل جاد تلك العباراتِ الجميلة التي

(١) ـ ألان تورين: نقد الحداثة (باريس، بالفرنسية، ١٩٩٢)، ص٥٠.

ترصّع التصريحات الدولية. في مثل هذا المنظور، لا تستطيع مصطلحات الكونية التي تبنتها الأمم المتحدة عام ١٩٩٣ في اعلانات ڤيينا أن تتضمّن أية مشروعية على الصعيد الفكري. ولا يعني ذلك إلا حلاً براغماتياً يلبي المصالح العامة للمجتمع الدولي، ويجب ألا نتسرّع ونفرح بوجود اجماع مقبول عالمياً. وعلى هذا النحو، يرى أركون أن الصيغة السياسيّه التي تعتبر الدين «شأناً خاصاً» فحسب، هي أيضاً حل برغماتي أعدّ لتجنّب النزاعات في المجال العام. ولا يعترف أركون بأن هذه الصيغة هي مقاربة فكرية مقبولة.

هل يختلف الحلّ الذي تبنّاه الإسلام عن الحل الذي اعتمدته الأديان الأخرى؟ قطعاً لا. إن موقف الإسلام هو موقف الكنيسة الكاثوليكية التي احتجّت على اعلان حقوق الإنسان الذي صدر عام ١٧٨٩، كما احتجّت على ذاك الصادر عام ١٩٤٨. على غرار الكنيسة الكاثوليكية، يعتمد الإسلام في التعبير عن تحفظاته على المبدأ القائل بأن حقوق الله تتقدّم على حقوق الإنسان. لذا ينبغي توسيع القاعدة التي تشيّد عليها هذه الحقوق، ولتحقيق ذلك يجب إعادة التفكير فيها:

«إن التناول النقدي التاريخي الجديد، للمضامين الواقعية في الكتب المقدسّة من جهة، وللثقافة الحديثة لحقوق الإنسان من جهة أخرى، يظلّ المهمة الفكرية الملحّة والضرورية. وأنا أرى هنا مناسبةً ممتازة، لتعزيز الفكر الديني على العموم، حين يُحمَلُ على الاعتراف: بأن أسمى التعاليم الدينية، والوحي ذاته - في الديانات التوحيدية الثلاث - خاضعةٌ **للتاريخية**.

إن الشروط الإيديولوجية، والحدود الثقافية التي طبعت بطابعها، ولادة حقوق الإنسان في الغرب وتطوّرها، ينبغي أن تكون غرضاً لنفس التناول النقدي، وذلك من أجل إنارةٍ أفضل للنقص حتى الآن، سواء في التخيّل الديني التقليدي، أم في التخيّل والدين المدني (أو العلماني) الذي أفرزته ثوارتُ الغرب الزمنيةُ.

لقد آن الأوان لافتتاح حقٍ جديد للمعقولية، يتمّ فيه تجاوزُ الخصومات القائمة على المحاكاة، وذات الجوهر الايديولوجي، بين الديانات التقليدية، والدين المدني»[1].

يرى أركون أن هذا التنازل النقدي التاريخي الجديد مرتبط باعادة تقييم المعطيات

(١) - نافذة على الإسلام. ترجمة صياح جهيّم، ص١٨٣.

الاجتماعية، التي ينبغي أن تتيح تطوير حقل جديد من المعقولية. وهنا توجد مسألة حساسة عرّضت أركون للنقد القاسي، عندما اندلعت قضية سلمان رشدي. في هذه الظروف، ما الذي يجعل موقف أركون ضرورياً؟ يقول:

«وُجد دائماً في الغرب، ميلٌ إلى استبعاد الإسلام من المجال الثقافي، والذي أُعدّت فيه حقوق الإنسان، وأُعلِنت واحتفظت بمعناها. ورداً على هذا الاقتناع كان «الإعلانُ الإسلامي الشامل لحقوق الإنسان» في ١٩ أيلول عام، ١٩٨١ خلال جلسة رسمية في اليونسكو، بمبادرة من المجلس الإسلامي، ومن أمين سره العام: «سالم عزام». «وقد أعدّ نصَّ البيان، باحثون وفقهاء مسلمون رفيعو المستوى، وممثّلون عن الحركات وتيارات الفكر الإسلامية». يجب التنويه بالفعل، أن المواد الثلاث والعشرين، مبنيّة على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية السنيّة (ولم ترجع إلى أي مرجع لمدوّنات الحديث الشيعية).

لنأخذ المبادئ المؤكدة في المدخل، لأنها تسمح باستخلاص المسلّمات اللاهوتية التي تحكم مفهوم الحق ذاته: «لقد وهَبَ الإسلامُ العالمَ، مدوّنةً قانونية مثاليةً لحقوق الإنسان، منذ أربعة عشر قرناً. وغرضُ هذه الحقوق، أن تمنح الإنسانية الشرفَ والكرامة، وأن تُلغي الاستغلال والاضطهاد والظلم.

إن حقوق الإنسان في الإسلام، متأصّلةٌ تأصلاً قوياً، في الاقتناع بأن الله، والله وحده، هو خالق القانون ومصدر جميع حقوق الإنسان. وبالنظر إلى هذا الأصل الإلهي. لا يجوز لأي قائد، أو حكومة، أو جمعية أو سلطة، أن تقيّد أو تلغي أو تنتهك بأية طريقة، حقوق الإنسان التي منحها الله...»[1].

«يكمن الفضل الأكبر لهذا الإعلان في أنه يعبّر عن قناعات ومواقف فكرية ومطالب يتبناها جميع المسلمين المعاصرين. سيندّد المؤرخ بالمفارقات التاريخية وباسقاطات المفاهيم المعاصرة على زمن الدعوة والعصر الأسطوري للإسلام؛ فسيركّز القانون على الطابع الأخلاقي المثالي لبنود في القانون ظلّت حبراً على ورق وانتُهكت في جميع البلدان الإسلامية»[2].

لا يقبل أركون دون تمحيص بنتائج مثل هذا الإعلان على الصعيد العملي. لكن

(١) ـ نافذة... ص١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) ـ نافذة على الإسلام (فضلتُ هنا ترجمتي على الترجمة المعتمدة، لأسباب تتعلق بالدقة)، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤ من نص هاليير بالفرنسية.

النقاش لم يغلق، لأن إشكالية حقوق الإنسان مرتبطة باشكالية العلمنة. يقول: «وحتى في البلدان التي ناضلت كثيراً من أجل حقوق الإنسان، مثل فرنسا، مازالت تلاحظ أشكال من التقصير والتأخر الفادحة. ومما لا يستهان به أن تغطّى كل السلطة الروحية للتراث الإسلامي بحقوق ثمينة مثل الحرية الدينية وحرية التجمّع والتفكير والتنقل إلخ...»[1].

من الأهمية البالغة بمكان أن نلاحظ أن أركون في معرض ثنائه ينسى ذكر الفروق الجوهرية المتعلقة خاصة بوضع المرأة في اعلان حقوق الإنسان عام ١٩٤٨ وفي الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٨١[2]. ولكي يؤكد أركون الطابع المؤقت لمفهوم حقوق الإنسان في نسخته الغربية، فإنه لا يذكر أصلها الاستعماري تجاه العالم الإسلامي. يقول:

«نحن نعلم كيف انتهت المغامرةُ الاستعمارية. ومن الصعب اليوم الكلامُ على الأصول الغربية لحقوق الإنسان، أمام جمهور مسلم من غير إثارة الاحتجاجات الساخطة. ويجب ألاّ تغيب عن النظر حروبُ التحرير، والنضال الجاري ضد الإمبريالية الغربية، إذا شئنا أن نفهم المناخَ البسيكولوجي والإيديولوجي الذي يتطوّر فيه، منذ عشر سنوات، الخطابُ الإسلامي عن حقوق الإنسان. وليس من شك في أن المقصود هو المزايدة التي تعتمد المحاكاة، والتي تستعيد منطوقَ الإعلانات الغربية، لتمنحها أصلاً إسلامياً. العمليةُ إيديولوجيةٌ في جوهرها؛ وهي تحجب خلافاً أساسياً: ففي انكلترا وأمريكا وفرنسا، في القرن الثامن عشر، حُضِّر لإعلان حقوق الإنسان بحركةٍ قويةٍ لفلسفة «الأنوار»، ووجد ذلك الإعلانُ في صعود البرجوازية، وفي مواجهتها للنبلاء، وللكهنوت، كانت قوةٌ اجتماعية واقتصادية قادرة على تأمين بداية تطبيقٍ سياسي، لأفكار المساواة والحرية والإخاء الجديدة.

لم تعرف البلدانُ الإسلامية، في القرن التاسع عشر، سوى فقرات، سوى أصداء بعيدة لفلسفة الأنوار. إن عدداً محدداً جداً من المثقفين والباحثين والصحفيين والسياسيين والمسافرين، وصلوا إلى مدارس الغرب وجامعاته وآدابه، وتُدعى هذه الفترة بالفترة الليبرالية. وفيها ظنّت «نُخَبٌ» عربيةٌ وهندية وأندونيسية وتركية وإيرانية، أنها تستطيع أن تُفيد بلادها من «الأنوار» التي نشرها العلمُ، والثوراتُ السياسية في أوروبا.

(١) - نافذة... ترجمة الجهيّم، ص١٨٤.

(٢) - أنظر غسان العشّا: في الوضع الدوني للمرأة في الإسلام (بالفرنسية، باريس، ١٩٨٧).

وحتى الحركة الإصلاحية السلفية «المستمسكة بالدين الحق»، مع جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده بخاصة، رحّبت بتلك الفلسفة المحرِّرة للإنسان، والتي ألهمت خطابَ حقوق الإنسان. وكان الزعماءُ القوميون مثل فرحات عباس، وبورقيبة، وعلال الفاسي، وميشيل عفلق، وحتى عبد الناصر والقادة الجزائريين الأوائل في حرب التحرير، يَرجعون بملء إرادتهم إلى مبادئ عام ١٧٨٩ الكبرى. أما أتاتورك في تركيا، فقد فرض بتصميمٍ مُفرط، ثورةً علمانية في بلدٍ عريقٍ بتقاليده الإسلامية»[1].

بعد أن شرح أركون بهذا الشكل الأسباب التي دفعت العالم الإسلامي إلى عدم تبني مبادئ حقوق الإنسان، فإنه يُظهر أن العودة إلى أصلها الإسلامي ضرورية. يقول:

«إذا حاول رجالُ القانون، كما هي الحال في الجزائر، أن يؤسّسوا رابطةً لحقوق الإنسان من أجل حماية المواطنين، أحسّت الدولة بأنها موضعٌ للنزاع، وردّت بالرفض وبملاحقة المحرّضين على المشروع، وأحدثت رابطةً منافسةً سوف تشغل الميدان، دون المجازفة بعمل النظام الرسمي. حينئذ يتخذ الإعلانُ الإسلامي لحقوق الإنسان، كلَّ مداه الإيديولوجي والبسيكولوجي: إنه يُطمئن، بالفعل، المواطنين المؤمنين على إعلان حقوقٍ يكفلها الله؛ وهو يجرّد المطالب العلمانية الغربيّة الأصل من أهليّتها؛ وهو يوطّد الثقة في «حداثة» الشرع الإسلامي، وطابعه الشامل الذي لا يجوز المساسُ به»[2].

بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، لا نستطيع أن ننسى أن اللغة تتشرب «قيماً» وإحالات دينية. وأريد أن أضيف أن المناخ العالمي الذي تشكّل مؤخراً لا يتماشى مع مطالب أركون. في مقالة نشرتُها في NRC - Handelsblad بتاريخ ١٩٩١/٢/٢١ حلّلت لماذا نشأ شرح إيديولوجي جديد بعد حرب الخليج بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب. عندما اقتبس جورج بوش مفهوماً كان قد استعمله ريغان لوصف الكتلة الشرقية، وصف العالم الإسلامي الذي ينتمي إليه صدام حسين كزعيم (وهو علماني سابق ينادي باشتراكية بعثية) بأنه «أمبراطورية الشرّ»؛ ولم يترك هذا الوصف إلا آثاراً سلبية على التيار المنادي بالدفاع عن حقوق الإنسان في الرأي العام. وفي المغرب نعلم تمام العلم أن المثقفين شعروا بأن الغرب قد خانهم، ولا سيما فرنسا، وذلك مباشرة بعد طفرة الأمل التي ظهرت عام ١٩٨٩. تقول فاطمة المرنيسي في كتابها «الخوف من الحداثة»: «هؤلاء الغربيون الذين تركوا في ذاكرة الثالث أثراً عن ماضيهم كاستعماريين

(١) ـ نافذة... ترجمة صياح الجهيّم، ص١٨٨ ـ ١٨٩.

(٢) نافذة... ترجمة صياح الجهيّم، ص١٩٠ ـ ١٩١.

قساة، لم ينجحوا أبداً في اثبات العكس بحمل ما يمكن أن يصلح للثقافات الأخرى، خصوصاً بالنسبة للمبدأ الديموقراطي، كما هو الحال عند سقوط جدار برلين»[1].

إن النتائج التي تركها التوجه الجديد الذي بدأ عام ١٩٨٩ والتي كررتها وطنّت بها وسائل الإعلام، لم تتأخر بالظهور. لقد أظهر تحقيق أجري في هولندا كيف أن الدول والشعوب العربية قد حلّت في أذهان الناس محلّ الدول والشعوب في الأمبراطورية السوفييتية[2]. واستخدمت وسائل الإعلام الطرح القائل بأن الإسلام هو بحد ذاته معادٍ للغرب وللديموقراطية، وهو طرح أعلنه بعض المستشرقين كبرنار ليڤيس مثلاً؛ وكان الهدف الوحيد منه هو اخفاء السياسة المذِلة التي انتهجها الغرب أثناء حرب الخليج والتي تركت أثراً عميقاً في نفوس جميع الأجيال الشابة من المسلمين التي توصلت إلى النتائج التالية: ليست الحقوق بل المصالح الاقتصادية والنفطية بخاصّة، هي التي كانت وراء الأهداف السياسية الحقيقية للغرب منذ عقودٍ عدّة. ويجب أن نندهش من نفاق وسائل الإعلام التي أبدت أسفها لوضع لم ينتج عما زرعه الغرب أثناء الحرب الباردة، عندما قام بعمليات عديدة بدأت بمقاومة مصدّق في إيران ووصلت إلى دعم الأصوليين في أفغانستان وإلى «دفاع» الأمريكيين عن مكة. إن المملكة العربية السعودية، كدولة نفطية غنية قد شجّعت إسلاماً رجعياً فاستطاعت أن تشكّل البديل عن محاولات اليساريين وأتاحت الفرصة لتسلّم الأصوليين مقاليد السلطة. بعد أن حصد الغرب الآن ما زرعه وبعد أن حقّق أهدافه بمساعدة الاستخبارات المركزية الأمريكية، ينادي، وهو يذرف دموع التماسيح، أن ردة الفعل الداكنة هذه لا تضمن حقوق الإنسان وأن النساء هنّ بخاصة ضحايا، ويعزو الخطأ إلى الإسلام.

في سياق كهذا، لا يمكن أن يشكّل تشجيع إسلام يتضمن مواقف أخرى إلا حلاً مؤقتاً، حتى ولو كان ذا نفس «ليبرالي» كإسلام أركون. فما إن يُخلّ أيُ خلل طفيف بموازين آلية الدمار، حتى تنهي القوى الداخلية للدول العربية الشابة ـ بشكل حر وبدون أي تدخّل أجنبي ـ عملية انهيارها كنموذج للدولة الأمة الغربية. وهذا ما يحدث حالياً في الجزائر. فلا الغرب ولا الولايات المتحدة قادران على ايقاف هذه التطورات العنيفة.

أظن أنه يترتب علينا أن نذهب أبعد من أركون الذي يكتفي بالتفكير في توسيع

(١) ـ فاطمة المرنيسي: الخوف من الحداثة. الإسلام والديموقراطية. ترجمة محمد دبيات، ص٨.

(٢) ـ هالير: انتشار الخطاب المعادي للإسلام في هولندا وآثاره على المهاجرين المسلمين (بالفرنسية، ١٩٩٣).

المنظور الإنساني، فلا تهدف التسوية التي يقترحها إلا إلى التوفيق بين حقوق الإنسان و«حقوق الله». في الواقع، ينبغي علينا أن ندرك معنى بعض المفاهيم (كالحرية وحقوق الإنسان) انطلاقاً من السياقين المحلي والاجتماعي اللذين يحددان مضامينها الخاصة. لقد أجرى عالم الاناسة الأمريكي كيڤين داير تحقيقاً شمل مصر والمغرب وتونس. وحصل على اجابات من الأشخاص الذين طرح عليهم أسئلته، انطلاقاً من الوضع الخاص لشمال أفريقيا. فالنساء مثلاً لا يُدرجن مفهوم «الديموقراطية» على لائحة الحريات السياسية بل يقحمنها بشكل ما في العلاقات الخاصة المتبادلة بين الناس[1]. وينصح بعضهم عالمَ الإناسة بأنّه يجب «أن يعرف أن المجتمعات في العالم العربي بحاجة إلى أن تعبّئ نفسها جماعياً أمام التهديد السياسي الخارجي، وعندئذ يمكنها إضعاف صوت الفرد. ويشعر كثير من الناس بأن الخطر الذي يحدق بهم من الخارج هو خطر يتهدّدهم شخصياً كأفراد ويأتي من الجيوش الغازية، دون أن يأتي من نظام دولي يحرمهم من امكانيات أخذ القرار داخل مجتماتهم»[2].

لهذا السبب فإن الحجج والسياسات المساهمة في الدفاع عن الأمة تصبح أكثر تأثيراً. وكان عالم الاجتماع المغربي محمد غيسوس يرى أن مكونات مفهوم حقوق الإنسان هي «كوكتيل» (خليط) من المفاهيم التي تحددها المواقف الاجتماعية. وعرض تلميذه جمال زيادي الإشكالية كالتالي: «كيف يستطيع الاهتمام بالحرية أن يكبر في وضع غاب تقريباً فيه غياباً كاملاً الفرد كفكرة وقيمة وقدوة؟ من الواضح أن جميع الأصوات المنادية بالحرية في المغرب تلتقي حول نقطة مشتركة وهي أنّها تضع الفرد في الخلفية. وهكذا لا نسمع أبداً في المغرب أنه يجب اطلاق سراح المعتقلين السياسيين فقط لأنهم كأفراد يتمتعون بحق الحرية. كلا، تطرح دائماً هذه المطالب من خلال مفاهيم وأفكار فضفاضة، كـ «مصلحة الأمّة» مثلاً»[3].

ولا يتناول المؤرخ المغربي عبد الله العروي هذه الإشكالية بطريقة مختلفة (أنظر كتابه «الإسلام والحرية»، ١٩٨٧). إنه يعارض المنهج النظري في الاستشراق الغربي الذي يجعل الفقه حارساً أميناً يحدد معنى مفهوم الحرية في المجتمع الإسلامي. ويرى، خلافاً لهذا الاستشراق، أن التصميم الاجتماعي في مجتمع ما هو الذي يعطي كلمة الحرية معناها. وفي معرض حديثه عن «الحرية»، يقول العروي إن المجتمع العربي الإسلامي، في

(١) و(٢) - منطق الانحلال: الفكر ما بعد البنيوي ومطالب النظرية النقدية (لندن، ١٩٨٧)، ص٢١٤ و٢١٧.

(٣) - المرجع السابق،ص١٢٤.

فترة من فترات تاريخه، «لم يكن يعطي هذه الكلمة المعنى الذي أطلقه عليها الأوروبيون»[1] ويضيف قائلاً: «يجب ألاّ نتساءل عن ماهية الحرية الإسلامية ونحن نخفي الشروط الحقيقية المحيطة بها وندمج الدولة الإسلامية بالدولة الليبرالية، وهي نمط تاريخي مثل غيره من الأنماط»[2]. ويحتجّ العروي على «منطق المستشرقين الساذج» الذين يزعمون «أنهم يتكلمون عن الأفكار المستوردة، ما إن يقعوا على كلمات أجنبية. ليست المسألة مسألة فكرة وكلمة، وإنما مسألة واقع يجب توصيفه»[3].

ولهذا السبب يقوم العروي بتحليل الحرية الإسلامية فلا يستخلصها من الفقه كما فعل أركون الذي يجعل من «حقوق الله» قاعدة لحقوق البشر، بل يستخلصها من أشكال الواقع كالبداوة والعشائرية والعبادة والتصوف. وهكذا يثبت العروي افلاس الاستشراق الغربي وأيضاً افلاس فكر أركون، لأن هذين الفكرين يعانيان من غربة حقيقية عندما يقدمان على تحديد فكرة الحريّة في دار الإسلام.

ويشكك التحليل المنهجي للعروي في الأطروحة المركزية في برنامج أركون القائل بأن «الرموز الإسلامية منذ وفاة الرسول عام ٦٣٢ تداعت لتصبح قوانين فقهية وطقوساً آلية ومذاهب جامدة وايديولوجيات تسلط»[4]. ولا يأخذ أركون بعين الاعتبار إلا فئة محدودة جداً من المجتمع الإسلامي التي تخضع لسلطة علماء الدين. غير أن علم الإناسة يفيد بأن الرموز الإسلامية تفرض نفسها على نطاق أوسع، حتى ولو رفضت الصراطية الإسلامية وفئة من المستشرقين وجودها بحدّ ذاتها. وأتساءل، بعد تقصي مقاصد أركون، عما إذا كان التركيز على الإسلام الصراطي الضيق وإسلام المستشرقين، يجب أن يحل محله إسلام «البداوة» و«العشائرية» و«العبادة» و«التصوف» التي يحثنا إليها العروي كي نجد المقولات الحقيقية لتراث المجتمعات الإسلامية. وهذا بالضبط ما يرفض أركون فعله، كما سأثبت ذلك معتمداً على تقديره للثقافة البربرية. علماً بأن ردّ الاعتبار هذا قد يفتح لنا حقلاً من المعقولية الجديدة، كتلك التي يبحث عنها أركون.

من كل هذا نستنتج أن عنجهيّة الدعوة الكونية في الغرب وفي الإسلام، كما تتجلى في نصوص اعلان حقوق الإنسان،ستوسع شقة الخلاف بين المجتمعات الغربية والشرقية، بسبب اختلاف الأصل والإطار الثقافي بينها.

(١) و(٢) و(٣) ـ الإسلام والحداثة، ص٤٨ و٦٢ و٦٢.

(٤) ـ نافذة على الإسلام (ترجمتي)، ص٣٢ من النص الفرنسي.

مقابلة مع محمد أركون (رقم ٤)

هاليير: أظن أن الخطر الكبير الذي يتهدد الإسلام كدين، هو تعريفك إياه على أنه خلط بين المجالين السياسي والديني، إذ يتحول الدين إلى ايديولوجيا. ونجد هذا الخلط بخاصة لدى الحركات الإسلامية، ونجده أيضاً في أشكال التلاعب التي يلجأ إليها رؤساء الدول كصدام حسين أثناء حرب الخليج، ونجده كذلك في تصورات بعض الدول. ولكن برأيك ما معنى هذا الخطر بالضبط؟

أركون: عند المسلمين اليوم خلط غير محتمل وغير معقول بين السياسة والدين. لقد كانت حرب الخليج حرباً سياسية بشكل واضح. وفي أزمة كهذه، أرفض رفضاً قاطعاً كل احالة إلى الإسلام لتبرير هذا الموقف أو ذاك. لأن كل احالة إلى الدين هي تلاعب نفسي بعقول المؤمنين لدفعهم إلى الانخراط في نزاع هو سياسي. لذا لم أكن أستطيع القبول بذكر أية حجة دينية يمكن أن يقدمها الزعماء السياسيون أكانوا سعوديين أم عراقيين أم من سياسيي البلدان الأخرى. ولا أقبلها البتة إن أتت على لسان علماء الدين، لأن الواجب الأول «للعالم المجتهد» هو أن يقول: «المسألة واضحة وضوح الشمس، هي سياسية وعسكرية»؛ ويجب بالتالي معالجتها سياسياً.

ولكن ما قلته للتو لا يأخذ بعين الاعتبار الواقع النفسي لبسطاء الناس. فالمسلمون العاديون البسطاء قد صُدموا لرؤيتهم الجحافل الأجنبية تأتي وتستقر وتدوس تراب الديار المقدسة، ولا يستطيعون أن يحللوا، كما أفعل الآن. هناك «الميقات» (أي الحرم المكي الشريف) الذي تعرّض فجأة للتدنيس. رأوا في ذلك تدنيساً. ولكن الموضوع نفسيّ بحت، لا يحمل أية قيمة لاهوتية. ترى الفرق؟

هذا ما يحدث نفسياً في حساسية المؤمن غير المهيأ لاجراء هذه التحليلات التي ينبغي على العالِم المجتهد أن يقوم بها فعلاً. على كل حال، ينبغي على أحد الأخصائيين في الفكر الإسلامي واللاهوت الإسلامي أن يقوم بهذه التحليلات. لا يحق له اليوم أن يستعيد فقط تعريفات علمي الكلام والفقه القديمين وأن يقول: «الأمر هكذا، ويجب دائماً أن يكون هكذا».

هاليير: ما الفرق بين دولنة الدين كما تمت في الماضي، وبين دولنته الآن؟

أركون: كان هناك في الماضي تصحيحان لدولنة الدين الإسلامي. التصحيح الأول

هو أن العالم المجتهد، حسب التعريف، يجب أن يرفض كل وظيفة رسمية، ليبقى في وظيفته. هذا مكتوب، وهذا مذهب. يقول الشافعي بوضوح: كي يمارس المجتهد وظيفته، أي كي يبقى في نطاق السلطة الروحية، يجب عليه أن يرفض الوظيفة الرسمية. لم يكن جميع المجتهدين يرفضون ذلك، ولكن بعضهم رفضها، مما يدلّ على أن هذا التصحيح كان موجوداً، وأن الناس كانوا يعون المشكلة.

أما التصحيح الثاني فكان يتمّ هكذا: في جميع أشكال الحكم المتعاقبة، وفي جميع السلالات التي توالت على الديار الإسلامية ـ وقلت ذلك منذ قليل ـ لم توجد البتة رقابة لاهوتية على جميع المواطنين. هذا أتاح الفرصة للعالم الذي كان يريد التعبير عن حريته أن يقول ما يقول في بغداد. وإذا لم يعجب قوله السلطات في بغداد، كان يذهب إلى أصفهان فيستقبَل بحفاوة، لا بل كان ينزل إلى القيروان حيث يتمتع بمزيد من الحرية. أو أنّه كان يختفي عند بعض الأصدقاء في بغداد فيضيع أثره. أما اليوم فلم يعد بوسعك أن تختفي، حتى لو هربت إلى القمر.

هاليبر: تُطرح مشكلة الإيديولوجيا في أعمالك بخاصة على أنها مقت للإيديولوجيات النضالية. أريد أن أبدأ الموضوع بمسألة تتعلّق بسيرتك. أثناء حرب الاستقلال في الجزائر، ألم تشعر بتمزق نفسي، بسبب تعاطفك مع الثقافة الفرنسية وثقافتها العلمية؟

أركون: يجب أن أقول لك إن التراجيديا الكلاسيكية تركت عندي في سن الصبا أجمل الذكرى. كنت أحفظ المسرحيات عن ظهر القلب. ما أروع كتاباً كراسين وكورناي وموليير ولابروير وفينيلون وبوسويه، وكذلك فلاسفة القرن الثامن عشر. ما أروع اكتشافهم! غير أنني عندما رأيت كل تلك الصروح الثقافية قلت: «ولكن ماذا يحدث في بلادي؟» عندها عدت إلى الجزائر وعملت في الثقافة وقلت «هذا غير معقول». ومنذئذ لم انقطع عن اللجوء إلى المقارنة. مشكلتي الحالية هي أنني أحاول أن أفهم ماذا يحدث في هذا البحر البيض المتوسط اللعين.

هاليبر: ألم يؤثّر موقفك أثناء حرب الاستقلال في هويتك؟

أركون: كنت أناضل عن ذلك داخل حركة الاستقلال. أي أنني كنت بالطبع مع الاستقلال. ولكنني وقتها كنت أقول: انتبهوا! الإسلام لا نعرفه، والهوية المغربية بدأنا نكسرها بتأويل ونظرة إيديولوجييّن بحتين؛ ولهذا السبب أتكلم عن الإيديولوجيا النضالية التي هي مرحلة إيديولوجية ضرورية للتحرر. ولكنها في الوقت ذاته مرحلة

خطيرة، لأنها تحول دون أن نبدأ العمل النقدي حول الإسلام من جهة وحول فهم الهوية المغربية من جهة أخرى. فقلت وقتها إن الأمور كانت هكذا بسبب الحرب. لم نكن نستطيع أن نتكلم أو نكتب علانية. على أنني حرّ من كل خضوع قوموي. ولا أدافع عن أية وجهة نظر قوموية.

هاليبر: كيف تنظر في نهاية الطريق إلى هويتك؟ هل تعتبر نفسك عربياً لأنك تنتمي إلى هذه الثقافة العربية الغنية ولأنك كتبت أشياء عميقة عن الثقافة العربية والإسلامية؟ أم أنك تعتبر نفسك من البربر؟

أركون: لم أطرح المسألة قط بهذا الشكل. ولم أشعر بها قط هكذا. أكون سعيداً وأرتعش عندما أجد شيئاً يتناغم مع بحثي الثقافي والفنّي والفكري. وعندما يصدمني شيء أقول: هذا ليس أنا، ولا يهمني. الآن طبعاً عندما أذهب إلى بلدة توريرت ميمون، أستذكر مشهد الطفولة وأشياء وأشياء،هناك إحساس آخر. كل الناس ينتابهم شعور كهذا. منظر جرجورة وأسوارها من قريتي منظر أخّاذ.

هاليبر: ألا تجد أنك أمام ظاهرة فصامية، فمن جهة أنت شديد التعلق بأصلك، ومن الناحية التفكيرية والثقافية والعقلانية، أنك تنتقد العادات والأعراف البربرية كما فعل علماء الدين السلفيون؟

أركون: كلا وقطعاً كلا. أرى أن وظيفة المثقف هي أن يبدي دائماً وجهة نظره النقدية، وهذا شيء طبيعي، فينتقد ما هو عزيز جداً على قلبه، ولا يترك جانباً أي شيء، حتى ولو دفع الثمن غالياً. وإلا لما كان مثقفاً، بل عالماً مجتهداً.

هاليبر: أنستطيع القول إن هذه الجميعة الشخصية في هويتك هي المثال الذي تطوّره والذي يسعى إلى التوفيق بين العواطف والخيال والمعقولية؟ هل تقترح هنا مثالاً على هذا الحقل الجديد في البحث العلمي؟

أركون: هنا تكمن معضلة المعقولية والمخيال. يحيل العلماء جميع النشاطات الفنية إلى المخيال، ويحيلون المنطق والتقنية والنظريات العلمية إلى المعقولية. حالياً لا نرى الأمور اطلاقاً بهذا الشكل. تعلّمُنا المقاربة الحالية بين الثقافات والمجتمعات أن هناك تداخلاً وتفاعلاً مستمراً بين المعقول والمتخيّل. ولم تعد المشكلة تُطرح بكلمات كالفصام والانشطار والمعارضة، لا إطلاقاً. مثلاً المسألة القروسطية تستدعي العقل والإيمان؛ انتهى التفكير بهذه الطريقة، لأن في كل واحد منا يلتحم المتخيل والعقل. لم

أقل إمّا المتخيل وإمّا العقل، أو المتخيل ضد العقل. لأننا دائماً متخيّل وعقل، في كل ما ننتجه. وهنا يظهر لنا تأويل آخر للدين وتأويل مختلف للعلوم العقلية كما يقال: إذن هناك حركة مركبة.

هاليبر: من الواضح أنك تنتقد الإيديولوجيات القومية في الجزائر انطلاقاً من هذه المفاهيم النظرية. ولكنك في ذات الوقت دافعت عملياً عن النضال من أجل الاستقلال.

أركون: نعم. أقبل مثلاً بالإيديولوجيا النضالية في فترة ضرورية من التاريخ. في هذه الفترة التاريخية يجب القبول بها. وفي الفترة التي يدور فيها هذا النضال الإيديولوجي، ينبغي على المثقف أن يكون موجوداً ويقول: انتبهوا. نقبل بذلك مؤقتاً، كمرحلة تاريخية حتمية. ولكن منذ الآن يجب أن نقول إن هذه الإيديولوجيا لن تقودنا على مدى التاريخ. ولهذا فإنني انفصلت فوراً عن العديد من أصدقائي، عندما كنا طلاباً هنا وكنا نتناقش في غمرة الحرب في الجزائر.

هاليبر: هذا تماماً صحيح بسبب تباين وجهات النظر حول الإيديولوجيا النضالية.

أركون: هذا أكيد. عندما كنت طالباً في جامعة الجزائر العاصمة، عملت على ما أذكر محاضرة، أو حديثاً. في ذلك الوقت كنت طالباً شاباً مع طلاب رفاق ينتمون إلى الرابطة الجزائرية لطلاب الجزائر العاصمة. وتناول الحديث الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين عام ١٩٥٢. وانتقدت طه حسين وقتئذ بسبب الكتب الدفاعية التي كتبها في الثلاثينات. تعرف أن الثلاثينات عرفت مجموعة من الكتب الإسلاموية نشرتها حركة الإخوان المسلمين. لا بل ساهم في كتابتها طه حسين وعباس العقاد وغيرهم. قلت: هذا مرفوض. لأن طه حسين بدأ يتخلى عن موقفه النقدي من النصوص التاريخية التي تكلّمنا عن الإسلام البدئي. وأتذكّر جيداً أنّ زملائي الطلاّب صُدموا بما قلت.

هاليبر: تتضمن الإيديولوجيا النضالية استبعاداً. يتّهمك الأمريكي «روبرت لي» هو أيضاً في بحثه بالاستبعاد لأنك تعتمد فقط على «الظاهرة القرآنيّة» أو «الحدث القرآني»...

أركون: ولكنه يعترف في نهاية البحث بأنني أفعل هذا لأغطي حقلاً آخر من المعقولية. ولهذا السبب إهتم بأعمالي، لأنه هو أيضاً كان يطرح أسئلة انطلاقاً من العلوم السياسية. أما ما يبقى فقد غاب عنه طبعاً.

هاليبر: إذن لا تتساءل عن مسألة الاستبعاد، ما دمت تعتمد على ظاهرة خاصة، أي الإسلام.

أركون: أبداً. وما يزعجني كثيراً هو أن محاوريّ من بين الغربيين يريدون دائماً حصري في خانة إسلام حدّدوه هم بأنفسهم. يقولون لي: أنت لست مسلماً. طبعاً هناك مسلمون كثيرون ينظرون إلى الإسلام كسياج محكم. إنه بستان مسوّر بجدران. ولا يستطيع المرء الدخول إليه عبر هذه الجدران. الإسلام في الداخل، وغير الإسلام في الخارج. أما أنا فأرى الإسلام مكاناً مفتوحاً. أعتبر نفسي مسلماً وإنسانوياً في آن. لقد اكتشفت ذلك مع مسكويه. ورأى الناس أنني أكتب عنه بتعاطف فكري كبير.

٥) الثورات:

مطابقة برنامج الإصلاح الليبرالي مع الثورة الإسلاموية:

محمد أركون وعبد السلام ياسين.

«من السخرية بمكان أن يوضع من يسمّون بالأصوليين الإسلاميين مقابل الحداثيين المسلمين. فبمتابعة أفكارهم الخاصة، نجد أن الحداثيين المسلمين يقولون نفس ما يقوله مَن يسمّون بالأصوليين، أي أنه ينبغي على المسلمين أن يعودوا إلى منابع الإسلام الأصلية والصحيحة وأن يطبّقوا الاجتهاد انطلاقاً من هذا الأساس» (فضلور رحمان: الإسلام والحداثة، شيكاغو ١٩٨٢، ص١٤٢).

في العقود الأخيرة، احتل رفض المعرفية الإسلاموية مكان الصدارة في أعمال أركون[١]. وتتعارض هذه الإسلاموية الحداثية تعارضاً جذرياً مع الأفكار التحررية التي يعيرها أركون اهتماماً كبيراً. ويرى أنها تدرج المواضيع المعاصرة في برنامج يهدف صراحة إلى أنظَمة لا معقولية شائنة وإيديولوجيا خاطئة. ولم تكن الصراطية التقليدية التي بقيت غامضة حول كثير من النقاط قد طورت هذا البرنامج الصريح، ممّا خوّلها أن تقوم بإصلاح ممكن قد يترك لها إدارة عاقلة وعلمية، بالمعنى الذي يقصده أركون. إن إصلاح الصراطية التقليدية، كما اقترحه محمد عبده مثلاً، تضمّن احتمالات

(١) ـ حول عبد السلام ياسين يمكن العودة إلى المراجع التالية بالفرنسية: فرانسوا بورغا: «الإسلاموية في المغرب. صوت الجنوب»، باريس، ١٩٨٨. برونو اتيان: «الإسلاموية الراديكالية»، باريس، ١٩٨٧. عبد الرحيم لمشيشي: «الإسلام وصورته في المغرب»، باريس، ١٩٨٩. محمد توزي وبرونو اتيان: «الإسلاميون والاستراتيجيّة الجيوسياسية في الإسلام المعاصر»، مقالة في مجلة «هيرودوت» العدد ٣٥ السنة ١٩٨٤. محمد توزي: «المجال السياسي الديني في المغرب والمجال المضاد»، أطروحة دكتوراه من جامعة ايكس مرسيليا، ١٩٨٤. ونجد في العدد الخامس من مجلة «سؤال» المقال التالي: الإسلاموية اليوم (لمحمد حربي)، نيسان ١٩٨٥. محمد شقرون: «ألاعيب ورهانات ثقافية في المغرب»، الرباط، ١٩٩٠ (أنظر بخاصة ص٨٩ ـ ١٢١: الإسلاموية والمشيحانية والطوباوية: حالة عبد السلام ياسين) ويكتفي شقرون بتكرار الخطاب الرسمي، في معرض رده على توزي فيقول: «مازالت الإسلاموية بعيدة عن تشكيل مجال ديني مضاد» (ص١١٨). وعنوان كتاب عبد السلام ياسين هو «الثورة عندما تدق ساعة الإسلام»، باريس، ١٩٩٠ (واعتمدت على هذه الطبعة في كتابي هذا).

مختلفة من التأويل العقلي، كما تضمّن نقطة انطلاق لادخال نوع من الإصلاح العلمي. وهذا بالضبط ما يُتيحه تسييس الإسلام الذي يمارسه الإسلاميون. فعلى غرار أتباع الإيديولوجيات القومية، يسقط هؤلاء ضحية الأصولية التي تبدو مختلفة عن مقاربة أركون العلمية. ويطلق الإسلاميون، من جهتهم حكماً سلبياً جداً على أركون.

للوهلة الأولى، أمامنا موقفان متعارضان تماماً. ويبدو أن الفارق الذي يفصل بين هذين الموقفين هائل بحيث يكون عبثاً السعي لمقارنة المفاهيم التي تسوقها هذه الطريقة وتلك التي تبرزها طريقة الإسلاميين. ويجب التنويه بأن هذه الأخيرة هي التي تسيطر اليوم على ساحة الصراعات الناشبة في شمال أفريقيا والتي يتبناها المثقفون باسم الله. ومن المكتوب لهاتين الطريقتين أن تتنابذا. ويميل قارئنا الغربي إلى اعطاء الحق لأركون لاسيما وأن أدبيات العالم التي تتكلم عن الإسلام بعامة كما تدّعي، لا تعالج في الحقيقة إلا الإسلام الأصولي.

تحلّل هذه الموجة من الدراسات الجامعية الغربية التي تجد لها صدى كبيراً في وسائل الإعلام، الأسباب الاجتماعية والسياسية للأصولية وتختزلها سوسيولوجياً بالاحباطات التي تصيب الريفيين المهاجرين إلى المدن، أي أولئك الفلاحين الذين لا أرض لهم يزرعونها والذين يعانون من انخراطهم في المجتمع الصناعي الذي تسيطر عليه المعقولية الحديثة. ويؤدي هذا الاختزال السوسيولوجي إلى ألا تؤخذ بعين الاعتبار هذه الإيديولوجيا الناجمة عن الإحباط والتي تعبّر عن هياجها بالتعصب. والنتيجة أن هذه الدراسات لا تُقدِم إلا قليلاً على تحليل الأعمال والأفكار التابعة للإسلام الأصولي. وتعزّز الأفكار المسبقة التي تجد أصلها في اختزال الأصولية سوسيولوجياً، تعزّز القرّاء في تحيّزهم فيظنّون أن أي مفكّر مصنّف بأنه إسلامي يبيّت نوايا ارهابية.

إلا أنني أظن أنه يجب النظر في الإسلاموية على أنها ظاهرة ثقافية وليست بخاصة ظاهرةً اقتصادية كما يفعل الماركسيون والليبراليون. لذا يجب تأطير إشكاليتها وإدراجها بالأحرى في الانتقال الحاصل من التقليد إلى المعاصرة بدلاً من القول بأنها اقتصادية نجمت عن هجرة الريفيين إلى المدن. أضف إلى ذلك أن أفراد الطبقات الميسورة والسعوديين عندهم أصوليتهم ولها طابع محافظ.

وسأحاول في نقدي تجنّب الأفكار المسبقة السائدة عموماً، منطلقاً من أفكار إسلامي معروف. ولكي نفهم أعمال أركون فهماً جيداً، أرى أهمية كبرى في الانتباه إلى التشابهات المدهشة القائمة بين هذه الأعمال وبين كتب الإسلاميين، وذلك رغم

الفروق السياقية الكبرى بينهما، وهي فروق يضخّمها أركون برأيي. حتى ولو تبادلت الإسلامية الأصولية والإسلامية الأركونية تهم التكفير، يبقى أصلهما واحداً وهو الإسلام الإصلاحي في القرن العشرين. ويتجلى ذلك من أصولهما التاريخية المؤسّسة على الجهود الإصلاحية لمحمد عبده، كما يتجلى في إرادتهما المشتركة إيجاد إجابات مناسبة لتحديات الحداثة. يبقى مع ذلك أن الممثلين الرئيسيين لهذا الإصلاح المشترك سينكرون ـ وهذا أمر متوقع ـ وجود قرابة كهذه.

عندئذ يطفو السؤال التالي: بهذا التنابذ المتبادل ألا نواجه فكرة جعل منها أركون إشكاليةٍ خاصة، ألا وهي فكرة اللامفكّر فيه؟ يقول لنا أركون إن ظاهرة النبذ مرتبطة بلا مفكّر فيه وبإلغاء للأفكار التي لم تعد مناقشتها ممكنة في ظرف تاريخي معيّن، مما يجعل المقارنة لا يمكن التفكير فيها. إن الحمّى التي تدفع الإسلاميين إلى محاربة أفكار أركون تدل من طرفهم على أنهم يعتبرون هذه الأفكار خياراً بديلاً وخطيراً لطريقة تفكيرهم. في النمط التفكيري عند الأصوليين، تتضمن أفكار أركون إمكانية وجود لا مفكرٍ فيه يستريبون بانفجاريته. عندما أنعم النظر في هذه المتماثلات التي تتجاوز وجوه التشابه السطحية أقترح أن نكتشف الفروق الحقيقية الموجودة بين فكرتين تتنابذان حسب ادعائهما.

انطلاقاً من هذا الهدف، أبدأ بتحليل أفكار إسلاميّ مغربي ينتمي إلى الوسط البربري مثل أركون. في السطور التالية سأحلل التشابهات، مع العلم أن سياقها مختلف وأنها ناتجة عند المفكرَيْن عن حوافز مختلفة. في المقارنة سأتناول على سبيل المثال أعمال عبد السلام ياسين، وهو أهم زعيم للإسلاموية المغربية. يقول هو عن نفسه: «إنني ابن فلاّح بربري، وولدت فقيراً معوزاً... إنني بربري ادريسي أحمل خليطاً من الثقافة، وإنني صوفي تركه اخوته»[1]. ينحدر ياسين من الادارسة الأشراف، ولد في العشرينات ودرس الفقه في مراكش، وهي مدينة تميّزت بموقفها الغامض ومراوحتها بين التقليد والمعاصرة[2]. تعلم اللغة الفرنسية وأصبح بعد الاستقلال مفتشاً في التعليم الابتدائي. أتاحت له هذه الوظيفة أن يتصل بكثير من المدرسين. في أوجدا، يعيده الصوفي سيدي المختار بودشيش إلى الإسلام. وبعد موت الشيخ، عرفت علاقته بأفراد الحلقة الصوفية عدداً من المشاكل. فقرر أن يتابع طريقه وحده.

(١) ـ مجلة سؤال، العدد ٥، ص١٥٣.

(٢) ـ ميشيل ڤان دير يوغ: تعرية المغرب (باريس، ١٩٨٩).

في عام ١٩٧٣ نشر في الدار البيضاء كتاباً ضخماً (٧٠٠ صفحة) بالعربية عنوانه «الإسلام غداً». في عام ١٩٨٧ نشر في بروكسل بالعربية كتاب «الإسلام وتحدي الماركسية اللينينية». ثم راح يصدر عدداً من المجلات التي تعرضت للمنع، مثل «الجماعة» و«الصبح» و«الخطاب». وعام ١٩٩٠ كتب عبد السلام بالفرنسية كتاباً موجهاً للجمهور الفرنكوفوني بعنوان «الثورة في زمن الإسلام» (وهو طبعة ثانية للكتاب صدر عام ١٩٨١). وعام ١٩٧٣ كتب رسالة موجهة لملك المغرب عنوانها «الإسلام أو الطوفان»، وعند صدورها رأى النظام المغربي في عبد السلام شخصاً يشكّل خطراً على المجتمع فأوقِف وحوكم عليه حكماً قطعياً في سالة بالسجن سنتين «لنشره أفكاراً قد تعكر صفو النظام العام». ومنذ عام ١٩٨٧ وحتى الآن يخضع للمراقبة والإقامة الجبرية. ويبدأ رسالته التي وجهها الشريف الادريسي عبد السلام ياسين إلى الملك الشريفي بقوله: «يا حفيد الرسول العزيز». إذن لا يعترف بسلطة أمير المؤمنين إلا بشكل مشروط وينبهه بأن عليه أن يصلح الإسلام. وفي التراث المغربي، يقضي هذا التجديد بكتابة عقد جديد بين الملك وشعبه وبيعة جديدة. «نعيش في المغرب تحت سطوة الإرهاب البوليسي الذي يعبّر عن ارهاب الملك ورهبته... إن رأس الفتنة هو الحسن وأمل الأمة هو الحسن أيضاً إن تاب وسلك طريق الرجولة... لن يكون هذا الفداء العام ممكناً إلاّ بأوامر زعيم غُفرت له أخطاؤه وبويع ثانيةً»[1].

١ ـ استنكار الظلم ورفض الإيديولوجيات القومية:

في الرسالة التي وجهها ياسين إلى الملك الحسن الثاني، يستنكر الظلم والقهر اللذين يعاني منهما الشعب المغربي، يقول: «أعني برفع المظالم تعويضاً عاماً عما أفسدتَ وأفسدك، ولاسيما استئثارك بالمال والجاه... وأعني به الغاء الظلم الاجتماعي وتفقير المجموع»[2]. ماذا يريد بالضبط؟ في عبارة مدهشة، يعرب ياسين عن تبنيه المقولة الماركسية القائلة بأن الشروط المادية لبنية تحتية معينة تسبق إمكانية الأخلاق، يقول: «لا تستطيع يالروحانية أو الأخلاق أن تنتعش إذا لم تتم تسوية البنية التحتية الحتمية باحلال العدل»[3]. وبدل أن يستشهد ياسين بالشاعر الماركسي برتولد بريخت الذي هتف قائلاً: «الغذاء أولاً ثم الأخلاق»، استشهد بمثل ضربه الخليفة عليّ بن أبي طالب. يرى

(١) ـ مجلة سؤال العدد ٥ و ٦.

(٢) ـ مجلة سؤال عدد ٦، ص١١٨ ـ ١١٩.

(٣) ـ الثورة في زمن الإسلام (١٩٩٠)، ص٦.

ياسين أن البؤس المادي للشعب يعني التعتيم على صورة الله، يقول: «لا يمكننا قط أن نرى الله ما دام المجال الاجتماعي الاقتصادي معتماً، ومادام هاجس الغد وهاجس القهر والفوارق الاجتماعية الظالمة تجعل ضميري حالكاً. لقد لخص الخليفة الرابع عليّ وصهر الرسول هذا القانون الذي يمرّر الضروري قبل الجوهري في حياة الناس العملية بقوله: «كأن البؤس مرادف لخيانة الله»[1].

أما أركون فلا يوفّر الحكومات العربية في نقده ويشاطر ياسين استنكاره الظلم الاجتماعي. يرى هو أيضاً في جهل الإسلام الحقيقي سبباً للظلم الاجتماعي، ويقوم بذلك استناداً إلى تحليل مختلف. يرى أركون أن تأخّر العالم العربي الهائل لا يعود فقط لإهمال الناس الصراط المستقيم، بل يعود أيضاً لعدم فهم الناس رسالة القرآن وعجزهم عن التأويل العلمي وإهمالهم السياق الحالي للحداثة. يرى أركون أن مردّ الإيديولوجيا الجاهلية هو أن السلطات العربية ترسي شرعية سلطتها على ايديولوجيا هجينة تخلط بين العناصر الدينية وبين قمعها الحديث الفاشي. ويخطئ المسؤولون السياسيون والثقافيون عندما لا يخلقون جواً من النقاش العلمي والسياسي الحرّ. ويرى المتخيّل والعقل الإسلاميان أن الفهم الحقيقي يساهم في تحديث المجتمعات الإسلامية ودمقرطتها، وأن غياب الشروط الديموقراطية يحول دون التحرر الثقافي والاجتماعي.

٢ ـ الأقيسة المعرفية: رفض المعقولية الوضعية:

في نص كتبه ياسين بعنوان «مقارنة معرفية»، يركّز على الفكرة القائلة بأن العقلانية عمياء، ويتباعد عن هذا النوع من العقل لأنه يرى فيه شكلاً من أشكال السيطرة الإمبريالية. يقول: «صحيح أن العقلانية التي نصّبت العقل حكماً على كل شيء وجعلت منه السلطان الأوحد، لم تتوفر لها الأسباب اللازمة لاكتشاف تلك البقاع الحميمة لدى الكائن البشري. ويجب علينا منذ الآن أن نعلن الطلاق مع الأمبريالية العقلانية، امبريالية الفلسفة المتبجّحة، والاّ نترك إلا المعقولية. فالمعقولية تعني العلمية وتعني أن العقل ـ وهو هبة نفيسة من لدن الله ـ يهتم بالأسباب التي آلت إلى خلقه. نقولها نعم مطلقة لعلم يخدم غايات الإنسان القصوى، ونقولها لا للعلموية والوضعية»[2]. نلاحظ عند ياسين وعند أركون احتجاجاً على العلموية والوضعية. غير أن هذا الاحتجاج لا تشرعنه إحالة إلى العلم الذي يهدف إلى توسيع مجال المعقولية.

(١) ـ المرجع السابق: ص٦.

(٢) ـ المرجع السابق: ص٧.

فيريد ياسين أن يُخَصّ العقل بالمكان الذي حدّده له الله. ويتماهى العلم مع «علم علوم الدين» التي توجهها الأخلاق والتي توفّر لنا معرفة إرادة الله والسبيل الذي ينبغي على الإنسان أن يسلكه. وكصنو للإمام الغزالي، يدعو ياسين إلى نهضة في علوم الدين التي تشمل التعليمات الأخلاقية التي تنادي بالاقتداء «بالنموذج النبوي». يقول: «نصيب الذين انقطعوا عن الله هو عقل قادر فقط على اكتشاف المخلوق المادي ذي الآفاق الدواريّة على جانبي الخليقة. ويبدو أن حدود الأصغر والأكبر تبقى دون النظر الحاسر الخدّاع. وأمّا المخلوق الهيولي الأخلاقي والروحاني فلا يدرَك إلا بالقلب. يتوصل العقل العاقل إلى معرفة حدوده وإلى الاعتراف بها. عندئذ يستطيع الاصغاء إلى رسالة القلب»[1].

أرى أن ياسين يكرر هنا فعلاً التمييز الذي أورده باسكال المؤمن بالله، ليتصدّى للفكر العقلاني في زمنه: «للقلب أسباب لا يعرفها العقل». فالعقل عاجز بذاته عن اكتشاف قوانينه، ويجب عليه ـ إنْ شاء الانفتاح ـ أن يتلقى توجيهاته مما يتجاوز المعقول المتسامي عليه. يقول ياسين: «لذا نتكلم هنا عن معقولية تابعة ومؤسَّسة على ما يتناقض مع تعريف المعقولية نفسه». وتحل المعرفة القلبية هذا التناقض: «أُعطي العقل قدرة اكتشاف القوانين التي تشرف على عمل المخلوق الحسّاس، وتكشف أمام القلب مبادئ أخرى يستطيع العقل أن يلاحظ وجودها ولكنه لا يستطيع بوسائله الخاصة أن يفهم أسبابها وآليتها»[2].

مع أن أركون يدافع عن توسيع آفاق المعقولية، إلا أنها لا تشمل عنده عبارات العبادة والوعظ التي تتضمنها الحكمة القلبية عند باسكال. ولهذا السبب يتباعد أركون عن معرفيّة ليفيناس. غير أن حصر المعقولية هذا ـ وهو أساس العلوم والتقنيات التي يتلهف إليها الإسلاميون ـ لا يعني أن الإنسان طوّر العلوم والتقنيات بتحريض من الشيطان. يقول أركون عكس ذلك تماماً: «فقط بخضوع العقل للقوانين التي تسيّر العالم، حقّق المآثر التقنية والعلمية التي نعرفها. ولن يتمكن العقل من المساهمة في خلاص البشرية الشديدة البؤس والمهددة بالاختناق في أيامنا هذه، إلا لأنه خضع للقوانين الأخلاقية والروحية الموحاة إلى البشر بواسطة أنبياء الله، بدءاً من أبينا آدم»[3]. ولا تُستبعد المعقولية التقنية بخاصة على الإطلاق. فهي تشهد بوجود قوانين إلهية

(١) ـ المرجع نفسه، ص٧.

(٢) ـ المرجع نفسه، ص٧.

(٣) ـ المرجع نفسه، ص٧.

للخليقة، ولكنها لا تمثّل إلاّ حقيقة جزئية. وإذا لم نشأ أن تساهم في انحطاط الإنسان ينبغي أن تستكملها المعرفة الروحية التي يوفّرها الوحي: «يجب على المجتمع ـ إن شاء البقاء على قيد الحياة ـ أن يردّ التحدي بغزوه العلوم، ولكن دون الوقوع في فخ التبسيط العقلي؛ يجب عليه أن يعتبر العقل ووظائفه وسيلة تخدم الكائن الأعلى، وينبغي عدم إخضاعه للأنا»[1].

لا نجد عند أركون هذه القيود التي أرادها النظام الإلهي. ونرى أنه يستبعد الوضعية والعلمانية الحالية الناتجة عنها، لأنها تحدّ من المعرفة العقلية؛ ويضمّنها مجالاتٍ جديدة من المعقولية التي أثْرتها الطرق العلمية الحديثة، كتلك المستخدمة في علمي الاناسة والدلالة.

٣ ـ فتح باب الاجتهاد:

يرفض ياسين كأركون استئثار علماء الدين بتفسير القرآن والسنّة.وكما يفعل معظم الإسلاميين، فإنهما يقلصان من أهمية المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة. يقول ياسين: «في المجتمع الإسلامي، يعتبر طغيان رجال الدين الذي يظنون أنهم وحدهم القادرون على النطلق بالشريعة وعلى تأويلها أمراً غريباً عجيباً. لا يوجد اكليروس في الإسلام؛ ويحق لكل فرد ـ إن كان مؤهلاً أخلاقياً وفكرياً ـ أن يجتهد ويقترح وينتقد. وأقول بل هو واجب من الواجبات الأساسية لكل مؤمن مستنير. كذلك يجب ألا يكون في المجتمع الإسلامي نظام فقهي باهظ التكاليف يحبّذ الأغنياء والأقوياء»[2]. ويرى ياسين في الاجتهاد امتداداً للجهاد، لأنّ الكلمتين متقاربتان من الناحية التأثيلية. وكوسيلة للدفاع عن الإيمان، يدعو الاجتهاد إلى تسلح معنوي جديد. ويأخذ ياسين الاجتهاد بسياقه التقليدي في العلوم الدينية. لذا لا يكون احتجاجه على علماء الدين أنه ينبذهم. إذا رغب العلماء في تجديد أنفسهم والتكّيف مع متطلبات واجبهم الثوري الجديد، ستُضمن وظيفتهم كحرّاس لشرعية الدولة الإسلامية في المستقبل.

ويحترم أركون هو أيضاً التقليد القديم المتعلق بأحرار علماء الدين، ولا يبغي من «نقده الجديد للعقل الإسلامي» شيئاً آخر سوى فتح باب الاجتهاد مرة ثانية. فما العقل الإسلامي إلا وسيلة ضرورية ذات طريقة علمية تسمح بتأويل القرآن والتقليد مع أخذ الظروف الحالية بعين الاعتبار. وكما يقول ياسين، يرى أركون أن هذه الوسيلة يجب

(١) ـ المرجع نفسه، ص٧١.

(٢) ـ المرجع المذكور، ص١٤٢.

ألاّ تختزل لتكون في خدمة وعظٍ حكومي حول الإيمان ويُستعمل للتلاعب السياسي بالمجتمع. من المدهش أن نلاحظ أن أركون وياسين يركزان كلاهما ـ عندما يدعوان إلى ممارسة متجددة للاجتهاد ـ على القطيعة النهائية مع ذلك الماضي الذي جمّد دور المذاهب الفقهية القديمة.

٤ ـ قطيعة معرفية جذرية:

في النداء الثوري الذي وجهه ياسين يرى قوتين انحطاطيتين وشيطانيتين تسيطران على الغرب، وهما الرأسمالية والماركسية. ويقول إنهما على قدر متساوٍ من الكليانية واللاصدقية: «لقد سمحت التقنية العسكرية المتطورة، ومازالت تسمح وستسمح باروواء غليل الغرائز التدميرية التي تراود الإنسان الغربي المتحرّر ـ بفضل بهيميته التنظيرية ـ من كل تحريم»[1]. إن الإنسان الغربي ومقلّديه في العالم الإسلامي، مع مفهومهم عن الحرية غير المحدودة، قد انغمسوا في الفحشاء والبؤس. أمام هذا البؤس المرضي، تلمع المثل الإسلامية العليا، فتدلنا على الطريق المؤدي إلى عالم يعد الإنسان بالإنسانية الحقيقية والعدالة الاجتماعية والعبادة الدينية. وستضع الدعوة للعودة إلى عصر النبي في المدينة ثم لاستعادة هذا العصر بفضل الثورة الاجتماعية، حداً للفتنة والفوضى وانقسام العالم. ولن يتحقق هذا التغيير الاجتماعي إلاّ بعد أن يؤسس له بتغيير معرفي. وسيعبَّر عن القطيعة الاجتماعية من خلال انقسام الإنسانية، فسيكون هناك أناس يعيشون في الجاهلية وأناس يعيشون في جماعة الإسلام الحقيقية. تعني كلمة «الجاهلية» أصلاً الوثنية التي سبقت رسالة النبي. وتعني أيضاً في لغة الإسلاميين تلك الدول التي تزعم أنها إسلامية والتي يرأسها رؤساء علمانيون يقمعون شعوبهم بضراوة، كما كان يفعل الفراعنة. ويجب التنويه بأن سيد قطب الذي شنق بأمر من عبد الناصر، قد اعتمد المعنى الثاني، ويعتبر قطب في شمال أفريقيا وحتى في الأوساط غير الأصولية كاتباً معروفاً جداً. إن الاعتراف بامكانية حدوث شرخ في تاريخ البشرية يتيح للوعي معرفة عملية جديدة ويشترك أركون وياسين في الرعب الهائل من الايديولوجيات القومية ومن أشكال الدولنة.

يرى ياسين أن العالمين الغربي والشرقي يخضعان لسلطان وثنية جاهلية. يقول ياسين: «هتلر هو خلاصة الجهل/ العنف على الطريقة الهستيرية لأنه يجسّد ثقافة بكاملها كما يجسد الإرادة التدميرية للشيطانية الجاهلية»[2]. أما سيّد قطب الذي

(١) ـ المرجع المذكور، ص١٣.

(٢) ـ المرجع نفسه، ص٩٣.

افتتح مقولة الشرخ الجذري، فيرى أننا في هذه الأيام أكثر تأثراً بالجاهلية مما لو كنّا في العصر الأول للإسلام. يقول: «إن مجمل بيئتنا وإن معتقدات البشر وأفكارهم وان العادات والفن والأنظمة والقوانين، هي من الجاهلية. حتى ما نراه من ثقافة إسلامية ومصادر إسلامية وفلسفة إسلامية وفكر إسلامي، كل هذه الأشياء بنيت في الجاهلية. يجب علينا أن نتحرر من صبغة المجتمع الجاهلي ومن المفاهيم الجاهلية والتقاليد الجاهلية ومن الزعماء السياسيين الجاهليين. ويقضي نهجنا بألا نسلك طريق التسوية مع المجتمع الجاهلي، وبأن نرفض كل ولاء له. ذلك أن المجتمع الجاهلي لا يستحق أن نقيم معه تسوية»[1]. يجب أن تكون هذه القطيعة المعرفية كاملة إذن، حتى ولو بدا ياسين أكثر تسامحاً من قطب، إذ يترك الباب مفتوحاً كي يتوب الفراعنة وعلماء دينهم.

أما القطيعة الجذرية التي يجب أن تحدث، في نظر أركون، فهي قطيعة مع التآويل الإيديولوجية المسيَّسة في الإسلام. ذلك أن هذه التآويل قد أفسدت المجتمعات الإسلامية وثقافتها ومعتقداتها وحياتها السياسية أيضاً. وفعلت ذلك بحدة شبيهة بتلك التي تتضمنها مقولة الجاهلية الإسلامية. ومع ذلك فإن إزالة الجاهلية الأركونية لا تُختزل في فعل إيمان بحت، فالتوبة التي تقتضيها مقولة «الجاهلية الأركونية» هي انخراط المؤمن في الحداثة، وهي انارة الرموز الدينية عنده بالعقل العلمي. إن الإيمان هو تطبيق النقد العقلي، ولاسيّما العقل الإسلامي، بهدف تطوير العقل البشري. وستنير هذه التوبة العقلية بصائرنا وتفتحها على ما أوحي في عصر الرسول والصحابة. لا تقع القطيعة إذن بين المؤمنين والكافرين، بل بين معرفية سبقت الحداثة ومعرفية حداثية. غير أن العقل العلماني التنويري، الضيّق والسلطوي إلى حدّ ما، يجب أن يتوسّع ويتحرك من الآن فصاعداً في حقل عقلاني أكثر تفاهماً. وتتضمن مقولة «الجاهلية الأركونية» الانتصار أصلاً على علمانية الدولة وعلى الإيمان العقيم الذي أسره الماضي، ويمكن أن نعتبرها كوضعية إسلامية. وكرجل ليبرالي يرفض أركون كل لجوء إلى القوة أو العنف، لبلوغ هذا الهدف. ولا يفعل ذلك بسوقه الدليل الديني الذي يقدمه القرآن عندما يعلن أن «لا إكراه في الدين»، بل يفعله، ليفهم هذه الآية، معتمداً على حقيقة العقل. إن العقل الإسلامي المؤسَّس على الأدلة العقلية هو عقل علمي ولا يمكنه بالتالي أن يعرف الإكراه.

وبالعكس فإن حقيقة هذه الآية القرآنية عند الإسلاميين تخضع لإراديّتهم الثورية.

(١) - المرجع نفسه، ص٣٤.

فالعالم الحديث بمجمله، ومع ما يتضمنه من مفاهيم تتعلق بالمعقولية الحديثة، يتفشّى فيه جرثوم الجاهلية الذي يجب أن يكافَح ـ إن أمكن ـ باستعمال العنف أيضاً. أما مقولة الجاهلية فلا تستطيع أية معقولية بشرية أن تدحضها، لأنّ مثل هذه المعقولية المستقلة لا يمكن أن تكون طبيعتها إلا جاهلية. وتشمل هذه التوبة على حدّ سواء المعقوليات الليبرالية والماركسية والرأسمالية أو التي تدّعي الإسلام.

٥ ـ المرجعية الأساسية «للحدث القرآني» و«لتجربة المدينة المنورة»:

يرى جميع الإسلاميين أن الفترة الأولى للإسلام، أي فترة حياة الرسول وعصر الخلفاء الراشدين الأربعة الذي ازدهر فيه الإسلام، هي الحقبة المرجعية التي بها تقاس الحقبات اللاحقة. يعود الإسلاميون إلى الماضي بشكل مطلق، إذ يريدون استعادة هذا الماضي، ذلك أن التاريخ اللاحق للإسلام ليس سوى عملية إقرار تدريجي للبدعة. وخلافاً للمسيحانية التي تنتظر الخلاص عن طريق الأحداث التي وردت في الوحي والتي ستحدث في المستقبل فإن الإسلاميين ينتظرون الخلاص عن طريق استرجاع الماضي. إنهم يرون أن العلوم الإسلامية في أوجها هي أصل العلوم الغربية الحديثة، ويرون ذلك لأهداف دفاعية عن الدين. وفعلاً فإن العصر الذهبي للعلوم العربية الذي يدين للحضارات الأخرى بما قدمته لها، لا يتطابق مع العصر الأول للإسلام. ويثبت تاريخ العلوم هذا حسب الإسلاميين أنه غير منطقي وعاجز عن تحديد طبيعة العلوم التي يتكلم عنها: هل نتكلم عن العلوم المؤسسة على العقل أم عن علم إيماني تسليمي فقط؟

نجد عند أركون أيضاً فكرة تقول بأن تاريخ الإسلام بعامة هو تاريخ التقدم في اللامفكّر فيه وفي تطور الإيديولوجيات، وكلاهما بلغا ذروتهما في الوقت الحالي المليء بالجهل في المجتمعات الإسلامية. وعلى غرار الإسلاميين، يعتمد أركون على «حدث المدينة المنورة وتجربتها»، وهو حدث فريد ووحيد يقع في الماضي، ولكنه يوجّه التاريخ الإسلامي إن حاضراً وإن مستقبلاً. ويعتمد أركون هو أيضاً على تجربة دينية لا تتكرر وترتبط بالتالي بالصراطية الإسلامية القائلة بأن محمد هو خاتمة الأنبياء ولكن هذه التجربة الفريدة في الإيمان الشخصي للمؤمن، والتي نستطيع اطلاق النزعة الإيمانية عليها، هي جزء لا يتجزأ من تطور المعرفة البشرية التي يساهم فيها المؤمن. لذا فإن مشروع أركون يتجاوز المرحلة الإيمانية عند الإسلاميين. ويرى أن التوبة الضرورية حتى توبة المؤمن المهتدي ووعيه لمساهمته في التطور العام للعقل. وخلافاً للإسلاميين يرى أن الماضي لايُفهم بالعودة إلى تاريخ سبقه، ذلك أن فهم الماضي ينفتح على تطورات المستقبل.

إلاّ أن «تجربة المدينة» تحظى عند أركون وعند الإسلاميين بصفة منعزلة وحصرية. وهي نقطة ركّز عليها «روبرت لي» في دراسته[1]، وجعلت أركون يتميّز عن المستشرقين العلميين. ولئن صح أن أركون يدحض حصرية إيمانية كهذه تربطه بالإسلاميين، إلا أنه لا يستطيع في أعماله أن يذكر إشارات تسمح بوضع تراتب بين العقل والإيمان يكون فيها التطور العلمي المتوجه نحو المستقبل العنصر الفيصل الوحيد. ما هو حاسم، برأيه، هو الحدث المفارق في «تجربة المدينة»؛ وبسبب هذه الفكرة القبلية (التي سبقت التجربة)، يتهم الإسلاميون أركون زوراً بالالحاد.

٦ ـ موقف معتدل وملتبس من علماء الدين التقليديين:

يرى ياسين أن علماء الدين في المغرب يزدادون انخراطاً في جهاز الدولة كموظفين مأجورين. منذ الاستقلال حصلت الجامعات الجديدة على النفوذ الذي كانت تتمتع به سابقاً الجامعات الدينية القديمة كالقيروان في فاس. وساهم كل تحديث للمجتمع، بما في ذلك ادخال الحقوق التجارية في الدراسة، في انهيار النظام القديم السامي الذي أخذ به عالم الدين. لا يرفض الإسلاميون العلوم البحتة، وليس من قبيل الصدفة أن يكون بعض علماء الدين الأحرار بينهم قد درسوا العلوم الحديثة. حالياً لا تعترف الدولة المغربية بأنه يحق للإسلاميين أن يشكلوا حركة سياسية أو اتجاهاً دينياً مستقلاً له مساجده ومنشوراته الخاصة. فالعمل السري والعزلة اللذان فُرضا على الإسلامية في المغرب، وليس مذهبها، جعلا قطب الحركة يتفرع إلى فئات نخبوية صغيرة. وتطوّر هذه الفئات فكرة اجتماعية متزمتة تنأى بنفسها عن تعقيدات الاقتصاد ولا تستوعب الحدود التي تضعها لتحقيق برنامجها الطوباوي. ولكي يتمكن ياسين من الحصول على طليعة ثورية، فإنه استعان بالعلماء التقليديين. يقول محمد شقرون في كتابه بالفرنسية: «**ألاعيب ورهانات ثقافية في المغرب**» لأن ياسين «يريد خلق تجمّع من العلماء، فإنه يسعى إلى تزويد الإسلام المعيش بوسيلة أو بالوسيلة النابعة من هدفه الأمثل. ولكي يحقق ذلك، فإنه يحتاج إلى ممثلين لهذا الإسلام الرسمي، ولاسيما ذوي المناصب العالية بينهم»[2]. يشدّد ياسين، في الرسالة التي وجهها إلى الملك الحسن الثاني، على الدور الضروري الذي يلعبه علماء الدين التقليدون، فيقول: «يا اخوتي وأعزائي العلماء، أنتم الحلقة الضرورية التي تربط الإسلام بحاضرنا الفاسد، اللهمّ إنْ

(١) ـ أركون والأصالة، تورونتو، ١٩٨٩.

(٢) ـ الاعيب ورهانات ثقافية في المغرب، ص١١٧.

سلكتم طريق الخير والرجولة. اعذوروني إن كنت قاسياً معكم»[1]. وموقف أركون تجاه هذه الفئة التقليدية هو موقف معتدل أيضاً، يقول: «ينبغي على علماء الدين أن يقوموا بواجبهم كوسطاء موثوق بهم بين ضمائر المؤمنين ودلالات المعرفة العلمية الحديثة»[2]. ويطلب منهم أركون أيضاً أن يهتدوا ويتحرروا من قيود الدولة والسياسة. وبرأيه يجب على العلماء ـ عندما يقومون بتأويل عن الاجتهاد ـ أن يلعبوا دور الوسيط بين الرؤى المعاصرة للتاريخ وعلم الإناسة وبين الطريقة العلمية. عندما سألت أركون عما إذا كانت هذه الطريقة الجديدة تقتضي وجود فئة دينية محترفة جديدة، بقيت اجاباته ملتبسة ومنفلشة مثل اجابات ياسين[3]. ذلك أنهما يفكران على الحري بإصلاح ما، أكثر من تفكيرهما بالغاء جذري للمؤسسات الدينية القديمة التي يديرها رعاة المقدسات.

٧ ـ الدور المثالي للنخبة الإسلامية الجديدة:

ان انخراط الشعب في الحركات الإسلامية، كما يحدث مثلاً في الجزائر، ما زال أمراً يذهل الجمهور الأوروبي. ويبدو أن هذا الانخراط، كما تصوره وسائل الإعلام، يرتكز فقط على عقلية بدائية لا تبغي شيئاً سوى العودة إلى أفكار مترمتة عفى عليها الزمن. وحول هذه المسألة، أرى أن دراسة أحمد رواجية قد تضيء لنا الطريق، لأنها تتابع عملياً الاستراتيجيات الاجتماعية للإسلاميين في الجزائر. يهتم رواجية خاصة بطريقتهم في تعبئة القواعد الشعبية لأفكارهم، عندما يشيّدون المساجد، تتحسن باستمرار أوضاع أماكن العبادة السرية التي بنيت بمواد بسيطة ساهم فيها سكّان الأحياء الفقيرة؛ وفي آخر الأمر تجبر السلطات على اضفاء الشرعية على أماكن الصلاة والتجمّع الجديدة. وليست هذه المساجد أماكن للعبادة فقط، بل لها رسالة اجتماعية إذ هي مراكز للمساعدة الجماعية. أمام الأمر الواقع، لا تتجرأ السلطات المحلية من ثمّ على أن ترفض إقامة مؤسسات صارت متجذرة في المجتمع. أما المبادرات المتخذة لإنشاء هذه القواعد الشعبية، فتقوم بها نخبة من النخب. وتتميّز هذه النخبة عن المسلمين العاديين بشاراتها الخاصة كإطلاق اللحى وارتداء الحجاب، وهما الشكل المعاصر للزي الإسلامي[4].

---

(١) ـ الثورة في زمن الإسلام، ص٨١ ؛ مجلة سؤال، العدد ٥، الصفحة ١٥٦.

(٢) ـ الإسلام والحداثة، مسألة الاجتهاد (مقالة بالفرنسية صدرت في باريس عام ١٩٩٠)، ص٢٠٤.

(٣) ـ أنظر الفصل العاشر.

(٤) ـ هند تعرجي: النساء المحجّبات في الإسلام (الدار البيضاء، ١٩٩٠، بالفرنسية).

ترد الدولة على وضع كهذا ببذل جهود جديدة للسيطرة على الجانب المسيّس من الدين. فتبني مساجد انتصارية تهدف، كما الكاتدرائيات في القرون الوسطى أو كنائس القلبين الأقدسين في القرن التاسع عشر، إلى ابهار السكان الأميين. في هذه الظروف، لا تصبح المؤسسات الدينية وحدها ذات طابع ملتبس، بل كل الحياة في البلاد. يرى الإسلاميون أن مساجدهم المتواضعة هي منازل ورموز الزمن التاريخي الجديد الذي بدأ يتحقق. وعندما تبني الدولة صروحاً مذهلة، تريد أن تثبت على عكس ما يُظنّ أنها تحتكر الحقل الديني وأنها تظهر انتصارها. ويثبت أحمد رواجية أن هذا الاستقطاب يحدث شرخاً في المجتمع يقول: «كانت الأصولية والادمان على الكحول وكرة القدم تشكل القيم والملاذات المسرفة ولكن الأساسية لبقاء مجتمع تائه على قيد الحياة»[1]. ويستشهد بالمخرج السينمائي الأخضر حامينا الذي شرح له أن زيادة استهلاك الكحول ناجمة عن تصرف السلطات: «المعلومات التي توصلت إليها هي أنهم يضربون عرض الحائط الثقافة الجزائرية. ومن هنا أتت الإساءات والخيبات التي نواجهها... لقد قالوا للناس أن يختاروا بين البار والمسجد، وهذا الإسراف سيء بشكليه... أقول إن الدولة لم تفعل شيئاً خلال عشرين سنة لمواجهة هذا الفراغ الثقافي. أنظروا اليوم مشكلة برامج التلفزيون والسينما. لا توجد سينما، لا يوجد تلفزيون، لا يوجد مسرح... ماتت الثقافة في بلدنا»[2]. إن حجب امكانية الاختيار الثقافي والاجتماعي يقدم للنخبة الأصولية الفرصة لتتجذر وتستقر في مجتمع شمال أفريقيا.

يؤكد أركون فكرة الغموض الديني والقومي الذي خلقته الدولة فيشاطر التحليلات الواردة أعلاه رأيه في مجتمعه الأصلي ويلاحظ، كعبد السلام ياسين، الدور المهم والقائد الذي تلعبه النخبة الإسلامية الجديدة. ولكن ينبغي على هذه النخبة أن تتقن التعامل مع الوسائل العلمية، وأن تثقف جماهير المؤمنين التقليديين وترشدهم وتثبت لهم ضرورة التحديث الاجتماعي والعلمي في المجتمع. في المحصلة، يرى أركون والإسلاميون أن على النخبة أن تنشر المعرفية المعاصرة التي تهدف إلى استبدال المفاهيم القروسطية والسحرية للدين التي مازالت تسيطر على المجال الديني عند السواد الأعظم من المسلمين. من واجب النخبة الثورية، كما يرى عبد السلام ياسين، أن تذكّر الجمهور الخرافي في البلدان الإسلامية برسالته الدينية. وعندما يراعي هذا الجمهور

(١) ـ المرجع المذكور، ص٢٩٢.

(٢) ـ المرجع السابق، ص٢٩٢.

في هذا البرنامج. وهنا لا تخلو المقارنات بحركة الإصلاح الديني في المسيحية. ولنذكر على سبيل المثال كتاب «الاقتداء بالمسيح» لتوماس آكيمبيس، وكيف أن التقوى الكاثوليكية المستمرة التي أطلقها أثّرت في الطهرانية البروتستانتية. أجل إن توماس آكيمبيس يضع لكل مؤمن على حدة قواعد طهرانية في الحياة، تذكّرنا بالنزعة الحنبلية التي تنتشر حالياً بين المسلمين، والتي تدعو إلى تطبيق العادات التي سار عليها النبي بحذافيرها في شتى مجالات الحياة.

٨ ـ التوظيف الايجابي للعادات الصوفية الشعبية:

ليس عبد السلام ياسين هو الشخص الوحيد الذي تأثر تأثراً عميقاً بالتقاليد الصوفية، بل كان سيد قطب، مؤسس الحركة الأصولية الإسلامية السياسية المعاصرة، كذلك[١]. وينصح ياسين أتباعه بالتطهر الذي يقتضي انكاراً كاملاً للذات ومصالحها، كما كانت تفعل ذلك بالعادة الصوفية القديمة وكما تطالب به خاصةً الطرق الصوفية للحياة الروحية المعاصرة. ومن المفيد هنا أن نتذكر التمارين الروحية لأغناطيوس دى لوايولا مؤسس الآباء اليسوعيين، الذي طوّر طهرانية في العالم معدّة لنخبة دينية تحاول الحفاظ في منهجها التفكيري على إيمان كاثوليكي راسخ مع أنها تجد نفسها غائصة في الحقائق العلمية وفي ممارسة التعليم والاستراتيجيات السياسية. في «التمارين الروحية» الإسلامية التي وضعها عبد السلام ياسين، لابد من اجراء تحويل تام للشخصية «الجاهلية» بواسطة طرق نابعة من الصوفية المعاصرة فيهتم ياسين، كما دى لوايولا، باجراء تغيير كامل على الشخصية وباتباع روحانية عملية. فليس الأمر «هروباً رهبانياً» من حياة المجتمع. ولأن ياسين كان عضواً سابقاً في الحلقة البوشيشية الصوفية فإنه يشرح لنا كيف يتم هذا التطهر الصوفي أو هذه «التزكية». يجب أولاً ذكر اسم الله مراراً وتكراراً، أي ممارسة شعائر «الذكر» الصوفي المعروف. يقول: «تتضمن كلمة ذكر فكرة التذكر وفكرة تكرار اسم الله، إذ تفضي كل منهما إلى الأخرى. أما التكرار العفوي للعبارات المقدسة فهو من التقوى، ولكنّ ثمرة التكرار الكلامي ما هي إلاّ حضرة القلب الإلهي»[٢]. كان النبي يعلم صحابته عبارات الذكر ويهديهم إلى تلاوتها يومياً وفي جميع المناسبات التي يمكن أن تتخلّل الحياة: «فإلى فرائض الصلاة، يجب أن نضيف تمارين إضافية في التأمل والعبادة. يجب مثلاً أن نصوم كل يوم اثنين

(١) أنظر أوليڤييه كاريه: الصوفية والسياسة: قراءة سيد قطب الثورية للقرآن (باريس، بالفرنسية، ١٩٨٤).

(٢) ـ المرجع المذكور، ص١٨٤.

وخميس وفي اليوم الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر من كل شهر إسلامي»[1].

ويندرج ياسين هنا في امتداد تيار تقليدي في تاريخ الإسلام، ذي جذور عميقة في المغرب منذ القرن الثاني عشر. ويرى ياسين في الصوفية «وسيطة ومانحة لحبّ الله وقناة ضرورية لنقل الخلاص»[2]. وبهذه الممارسات يتباعد ياسين عن اصلاحيي السلفية سابقاً، كما يتباعد أكثر عن الإسلاميين: «يريد المسلمون السلفيون تطبيق الأحكام ومقاومة البدع، بينما يبحث المسلمون المتصوفة عن حب الله»[3]. ويبدو موقف ياسين من التقاليد الصوفية إيجابياً جداً، اللهم إذا ما تماشت مع الإسلام السني. لا يرفض ياسين الصوفية رفضاً قاطعاً، كما فعل كثير من الإسلاميين. على العكس من ذلك، يُظهر المخاطر التي يمثّلها الإسلاميون ذوو التوجه الفقهي والناجمة عن مقولة الاقتداء بالنبي الذي يريدون التمثل به. ويرى أن الوهابية تعارض منذ قرنين معارضة شديدة التيارات الصوفية في شبه الجزيرة العربية، يقول: «لقد حافظ المتصوفة على سرّ التربية عن طريق التأثير التعاطفي. إنّ التردد على قطب أو شيخ هو الشرط الأساسي للإقدام على الرحيل إلى القمة. وتهبط على المتصوفة الأحياء الذين يُلتبس بينهم وبين المحترفين والمشعوذين والمرابطين الكذبة ومستحضري أرواح الموتى، تهبط نار الادانات والانتقادات والمساخر. فما زال الحَرْفيون الذين تؤاتي سفنهم الآن الرياح يشنون حرباً على الحلقات الصوفية الباقية أو المندثرة بدأت منذ قرنين في جزيرة العرب. فيستبدلون قيم الصداقة بقيم الارتياب. ومن نافلة القول أن نذكر الدور التخريبي الذي يمكن أن يلعبه أحد الفقهاء السطحيين الذين تمولهم محافل لها مصلحة في تطبيق مبدأ فرّق تسد لكي تزرع بذور الشقاق بين أهل الدعوة. يبقى أن الالتقاء بأحد المؤمنين، والصداقة المعقودة معه، هما الباب الوحيد للدخول إلى مراتع الإيمان والإحسان. [وتسمى حركة عبد السلام ياسين بأهل العدل والإحسان، هالبير]. ولهذا السبب أضع فضيلتي الصداقة وروح الجماعة في مكان الصدارة»[4].

ويتباعد ياسين بكل وضوح عن التأثيرات السعودية التي تسعى إلى خلق سلفية جديدة فقهية وشعائرية لا تلعب فيها روحانية الصحابة دوراً أساسياً. فالشعائرية السطحية التي تفتقر إلى اخوانية المتصوفة، والتي تُقترح كجوهر للتضامن الثوري، لن

(١) ـ المرجع نفسه، ص١٨٦.

(٢) ـ محمد شقرون: ألاعيب ورهانات ثقافية في المغرب، ص٩٦.

(٣) ـ محمد شقرون: مجلة الجماعة، العدد ٤.

(٤) ـ كتابه المذكور، ص١٧٧.

تتوصل أبداً إلى تأسيس مجتمع إسلامي جديد. فالإيمان دون الحب موت. ووحدها تستطيع روابط التضامن المنعقدة في الصداقة الصوفية بين مواطني المجتمع الجديد، تستطيع أن تحقق المثل الإسلامية. ويرى ياسين أن الصوفية مازالت تلعب دوراً مهماً، لسبب آخر، وهو أن المجاهدة الكبرى تسبق الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر. ولخوض هذه المجاهدة، لابدّ من متابعة دورس المتصوفة. وكما اغناطيوس دى لوايولا، يرى ياسين أن المثل الأعلى للمتصوّف ليس الانفصال عن حياة المجتمع، وإنما الامتثال لروحانية ترتبط بالحياة المهنية النشيطة. يقول: «أدين بما صرت إليه لمعلميّ المتصوفين. وكتمت بعض الفرق الصوفية، على ندرتها، سر مجاهدتها الكبرى. لقد عرفت فرقاً أخرى تابعت عن طريق الروح أساليب التثقيف. وهناك فرق ليست إلا استمراراً أو تدريباً على الشعوذة. وكلمة صوفي التي كانت تطلق في الأصل على أولئك المنسلخين عن الفوضى والمكرسين أنفسهم للنقاء الداخلي، صار يطلقها الجهلة على أصحاب الأحاجي والدجل»[1].

وفي النظرة الشعبية إلى شخص ياسين، تلعب الصوفية أيضاً دوراً مهماً. فقد سمعت في مراكش كلاماً يقول انه من أصحاب الكرامات، كما يشيع مثله على الأولياء. فقد روي لي، مثلاً، أنه بينما كان معتقلاً في السجن، كانت تفوح منه في كل مكان رائحة الورد وشذاه. وتُثبت هذه العناصر الصوفية التي تحيط بشخصية ياسين، وجود صلات وثيقة بين الرجل وعامة الناس، كما تثبت أن التقاليد المختلفة الأشكال في تاريخ الإسلام قديماً مازالت مستمرة. فلا تشكّل شططاً مسيّساً ومتعصباً كما يقول أركون في معرض وصفه للإسلامية. إلى جانب ذلك، الجدير بالملاحظة هو أن الإسلامية لم تغيّر بعمق المناخ السائد في أوساط زمر الإسلاميين فقط، بل غيّرت بعامة الجو الحالي للإسلام في البلدان الإسلامية[2]. مما يدل على أنّ إسلاميةً كإسلامية عبد السلام ياسين المنفتحة أيضاً على التقاليد الصوفية، تجذب إليها عدداً كبيراً من الشبيبة المثالية.

نجد في أعمال أركون مبدئياً تقديراً ايجابياً لكبار المتصوفة في الإسلام القديم، كابن عربي (أنظر الحوار معه في آخر هذا الفصل). ويقترح علينا أركون رؤية كاملة عن المتخيّل الإسلامي، دون أن يحدد لنا كيف نستطيع في هذا العالم المليء بالمعتقدات الشعرية والسحرية، لاسيما بشكلها الشعبي، الولوج إلى دنيا العلم والعقل. على عكس

(١) ـ المرجع نفسه، ص٢٦.

(٢) ـ بسام الطيبي: الأصولية الإسلامية، العلم الحديث والتكنولوجيا (فرانكفورت، ١٩٩٢، بالألمانية).

ذلك، يخيّل لنا أن أركون يريد فعلاً أن يحرّر المؤمنين التقليديين من حياتهم اليومية السحرية واللامعقولة. ومع أننا نجد عند أركون موقفاً ايجابياً من بلاده الأصلية البربرية، إلاّ أن عقلانيته تختزل في المحصلة ثقافته الأصلية إلى تجارب جمالية بحتة فهذه التجارب الجمالية التي كثّفتها عودته إلى مسقط راسه، فقدت قيمتها لدى الجيل الثاني من المسلمين الذين هاجروا إلى أوروبا. ويجب الاستنتاج أنّ عالماً سحرياً وشعبياً كهذا ينتمي إلى مقولة «المستحيل التفكير فيه» التي ركّز عليها أركون.

٩ ـ رفض الماركسية:

يتكلم ياسين في كل صفحة من صفحات كتابه عن ماركس والماركسية والمثقفين الماركسيين، وليس دائماً بصورة سلبية. ويتفق مع الماركسية في الخطوط العريضة عندما تنتقد الرأسمالية. ولا يأخذ على الماركسية سوى اختزالها الواقع اقتصادياً وعقلانياً، ويعارض الماركسية الصراطية لمعاداتها العنيفة للروحانية. ويدلّ اهتمامه بالماركسية على أنها تشكّل المنافس الأكبر للإسلامية، مما يشرح نشوب مجابهات عنيفة في المدن الجامعية والكليات بين المناضلين والمثقفين اليساريين من جهة وبين الإسلاميين من جهة أخرى. وبعد انهيار الشيوعية، أعطى التاريخ الحق لياسين؛ أما حول انهيار الرأسمالية فسيتوجب على ياسين تأجيل حكمه، يقول: «منذ زمن طويل أعلن ماركس انهيار الرأسمالية. إذا نظرنا إلى حجم المشاكل الداخلية في الغرب، يبدو لي أن هذا الانهيار ـ على المدى المتوسط ـ ممكن ثمّ يعقبه النظام الشيوعي بعد ذلك بقليل»[1]. ويرى ياسين أن الستالينية تبلور النتائج التي تجرها الماركسية: «إن عنف الدولة البروليتارية والستالينية قد تسبب في سقوط ستين أو ثمانين مليون ضحية»[2].

ويشرح ياسين السبب في فشل الماركسية قائلاً: «يركّز الفكر الماركسي كثيراً على ضرورة تغيير البنى، دون أن يركّز بما فيه الكفاية على ضرورة تغيير الإنسان... نقول: يجب تغيير الإنسان كي لا يصبح وظيفة من وظائف الاقتصاد... إن تغيير البنى لا يكفي لإقامة النظام الأخوي، يجب تغيير سلوك الفرد»[3]. ويريد ياسين تغييراً أكثر جذرية من ذاك الذي تقترحه الماركسية، يريد تغيّراً أخلاقياً، يقول: «إن النقد الماركسي للرأسمالية وللمجتمع الرأسمالي لم يقوّض الأسس الثقافية للحضارة البورجوازية في

(١) ـ الكتاب المذكور، ص١١.
(٢) ـ الكتاب المذكور، ص١٢.
(٣) ـ الكتاب المذكور، ص١٦٣.

الغرب. بل ذهب بعقلانيته إلى أبعد حدود المنطق، علماً بأن هذه العقلاية هي التي أفرزت فلسفة التطور والفلسفة المادية. كان ماركس حاقداً على الدين، مع أنه فهمه، تاريخياً أكثر من أسلافه». لقد كان ماركس نتيجة عقلانية ووضعية «للفلسفة الظلامية لعصر الأنوار»[1].

على هدي ليبرالي لفلسفة الأنوار هذه، يرفض أركون أيضاً الماركسية. إنه ينتقد تفسخها الذي جعلها تتطور لتصبح نظاماً إيديولوجياً. ومع ذلك تبدو النزعة الإنسانية عند ياسين أكثر جذرية من ليبرالية أركون. فيجذّر ياسين الإنسانوية الماركسية، ومثالها الأعلى هو إقامة مجتمع غير طبقي، ويعود إلى مرجعية الإسلام فيقول: «بعد أن خيّبت الممارسة الشيوعية أمل الاشتراكيين الطوباويين، أرى أن المجتمع اللاطبقي هو وهم في حضارة لا تُفلح ـ بدعواها حول تمامية الإنسان وعمله ـ إلا في فرض التشابه في المقابر عبر أساليب كليانية». فبعد مضيّ جيل، تحققت الجماعة اللاطبقية في القلوب والنفوس، وكادت أن تصبح بدون طبقية في ما يتعلق بالقسمة. إنها جماعة النبي في المدينة المنورة، وإنها النموذج والمطلق البشري؛ ولم تكن النموذج بسبب وجود كمال ساكن وصوفي، بل بسبب الجهاد المزدوج والتطبيق الكامل للقرآن»[2]. وهنا يفيد المجتمع اللاطبقي في المدينة كنموذج مثالي. وقد تحقق هذا المجتمع في الماضي داخل المجتمع الإسلامي. وكان حدثاً تاريخياً، إذ التغى الصراع الطبقي لفترة من الزمن.

تشكّل هذه الطوباوية المرتبطة بالماضي تبايناً مع طوباوية الماركسية التي تستشرف المستقبل، وتشكّل تبايناً مع ليبرالية أركون. ويرى ياسين أن سبب الفشل الماركسي هو أنّ «الطبقات في المجتمع الماركسي موجودة دون انقطاع وأن المجتمع الماركسي هو تعبير عن العنصرية وعدم التسامح»[3]، وهي عبارة ناجمة عن الحقد والعنف في الصراع الطبقي الماركسي. ويختلف هذا الصراع اختلافاً كبيراً عن قوى الجهاد المؤسس على معايير وقيم روحية وتسامحية. من الصعب انكار المنطق في تفكير ياسين إذ يرى أن الصراع من أجل إقامة مجتمع لا طبقي، وهو صراع مؤسس على القيم الروحية لدين متسامح أصلاً كالإسلام، ستتاح له أسباب النجاح أكثر من أي صراع يستهدف أموراً مادية. تزداد أصوات المطالبين في الغرب بتغيير في العقلية، نظراً للمقتضيات التي تفرضها بيئتنا.

(١) ـ المرجع المذكور، ص١٠.
(٢) ـ المرجع المذكور، ص١٥٤.
(٣) ـ المرجع المذكور، ص١٣.

ومع ذلك يرى أركون في كل شكل من أشكال الإسلامية خصماً له. هل يكون اللجوء إلى العنف هو الذي يميّز المفكرين؟ يعتبر أركون أن عنف الصراع في حركة الاستقلال كان حتميا. أما ياسين فلا يحتمل وجود عنف بشكل غير مشروط؛ فيميّز بوضوح بين «الصراع» و«القتال»، يقول: «ألفت النظر هنا إلى الأمر التالي: لن يتمّ تجديد الإسلام دون قتال. ولكن كلمة «قتال» تعني شيئاً آخر غير الصراع الذي يذكّر بالأهواء الغامضة والعنف. أما كلمة «قتال» فتعني الإرادة المقيدة والجهد المنظم. إن كلمة صراع هي مقولة جاهلة مستحدثة بينما القتال (أو الجهاد في لغة القرآن) هو فريضة مقدسة تستدعي جهد المجتمع بكامله كما تستدعي حركة التضامن المنظّمة التي تتوخى أهدافاً واضحة تسير على نظام محدد... العبارة الثورية الجاهلية تقول: «صارع كي تستلم السلطة وتغيّر البنى»، أما العبارة الإسلامية فتقول: «هناك قتال وحيد على جبهتي التربية والسياسة يهدف إلى تغيير علاقات الإنسان بالله وبالبشر وبالطبيعة، وذلك لتغيير العقليات والعواطف والتصرفات والبنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية»[1].

وبدل تثوير الظروف المادية التي سيؤدي آلياً إلى تغيير روحي وإنسانوي للمجتمع، يقترح ياسين ثورة إنسانوية ترتكز على المعنيين القديمين اللذين أعطيا لمبدأ الجهاد، وهما الجهد المعنوي الداخلي لشخصية الفرد والنضال الاجتماعي؛ وكلاهما يستندان على مبدأ أساسي وهو عدم العنف. يقول: «إن عدم العنف هو مبدأ أساسي للعمل الداخلي والخارجي الذي يقوم به المؤمنون. ولكن يجب أن نحدّد فوراً معنى العنف كي لا يتم الخلط بين الإسلام وبين الأخلاقية البلهاء. الفعل العنيف هو الفعل الذي لا يتماشى مع الشريعة. أما القوّة فهي عكس العنف وهي سمة الزخم الإسلامي في التاريخ. كان المسلمون الأولون يملكون رسالة يجب نقلها إلى العالم، فأسقطوا قوى القهر التي حاولت أن تعترض طريقهم. لقد لجأوا إلى القوة بشكل شرعي»[2]. ومع ذلك، يتضح أن الرؤية الاجتماعية لياسين لا تشمل ديموقراطية متعددة الوجوه، بل عنده مفهوم محدود للديموقراطية مستند إلى مقولة الشورى، التي يقصد بها حكماً لإمام أخذ شرعيته من عقد اجتماعي أو «بيعة». ويلتزم جمهور المؤمنين بأن يتبع الإمام على أساس هذا العقد السياسي الذي يستطيع الجمهور سحبه منه إذا لم يحترم العقد.

(١) ـ المرجع المذكور، ص١٤.

(٢) ـ المرجع المذكور، ص٢٥٠.

ويجب التنويه بأن هذا العقد يشبه العقد العلماني، لأنه يشبه عقد الزواج مبدئياً. حالياً ينتظر الشعب المسلم الاعتراف بكرامته وتطبيق حقوقه الشرعية، يقول: «في انتظار ذلك، يحق للشعب المسلم أن يثور على الطغاة غير الشرعيين الذين زرعوا الفوضى، وينزل إلى الشارع ويقوم باضراب عام، وهذا مشروع تماماً لابل واجب. إن العمل الذي قام به الخميني هو خير مثال على ذلك. إن التصرّف السليم مع الحكّام الذين لا ينكرون الله هو عدم القتل وعدم حمل السلاح، بل من واجب الناس مقاومتهم وعصيانهم حتى اصابة آلتهم بالشلل. أما الكافرون الصفيقون والملحدون المشهود لهم بالالحاد، فتقضي الشريعة بالثورة المسلحة على أنظمتهم»[1]. ومجدداً نستطيع أن نلاحظ التمييز الذي يقيمه ياسين بين الطرق الثورية التي ينادي بها لمحاربة الأنظمة العلمانية كنظامي شاه إيران والسادات، والطرق التي يتبناها لمحاربة نظام له أساس ديني ولكنه تجاوز العقد الاجتماعي للبيعة، كالنظام المغربي مثلاً.

عند مقارنة ياسين وأركون ـ وكلاهما داعيتان للإصلاح الإسلامي مع أنهما متعارضان ـ أوضح هذا الفصل عدداً من نقاط التشابه المدهشة في مجال مشروع الإصلاح الإسلامي. وفي معرض النقاش الذي دار بيني وبين حسن حنفي حول الفروق القائمة بين فكره وفكر أركون، قال لي: «ما يميّزنا هو ضفاف نهري النيل والسين». ولكن بالرغم من تباين الوسط السياسي، أظن أن هذه المقارنة تثبت أن ثورة الإسلاميين ليست مبدئياً بعيدة جداً عن برنامج الإصلاح الليبرالي. لو استطاعت الإسلامية أن تنتشر في جو داخلي غير قمعي ودون أن تكون معزولة خارجياً عن العالم الغربي، ولو تمتعت بظروف مادية تتيح درجة أفضل من التعليم والتطور الاجتماعي للمؤمنين، لما استبعدنا تحالفاً ممكناً بين هذين النمطين من الإصلاح الديني.

يجب ألاّ ننسى أن المصري حسن حنفي، وهو أحد تلاميذ أركون، قد قام بتسوية ألهمت عدداً كبيراً من المثقفين المسلمين. فبالرغم من اعتماده على الإسلامية الراديكالية، نراه يقترح تسوية بين النضالية الاجتماعية ذات النفس الماركسي من جهة، وبين تبني الأسس العلمية الغربية من جهة أخرى. ومع ذلك فإن موقف الغرب يعرقل انتشار هذا النوع من الأفكار. وتقف في وجهه أولاً الحرب الباردة التي يشنها الغرب أكثر فأكثر على الإسلامية والعنف العسكري الذي تمارسه ويشنّها من جانب واحد

(١) ـ المرجع المذكور، ص٢٥٠.

على البلدان العربية والإسلامية كالعراق مثلاً، بينما لا يتدخل الغرب لصالح مسلمي البوسنة أو لصالح الحقوق المشروعة للفلسطينيين.

تتيح لنا هذه الحرب الباردة أن نفهم لماذا لا تتوصل تسويات كتسوية حسن حنفي إلى أن تصبح موضوع نقاش يدور في حلقات الإسلاميين ويترسخ. لأن الغرب يستمر في اذلال العالم الإسلامي، فإنه يدفع الإسلاميين إلى مشاعر الاحباط والعزلة؛ مع أن هذا الغرب نفسه يدّعي تجنّب ذلك، بنشره ايديولوجيته حول حقوق الإنسان[1].

لا نستطيع أن ننكر أنّ العوامل السياسية الآنفة الذكر والتي يتحكم بها الغربيون، ستحدد الطابع النهائي للاصلاح الإسلامي الساري حالياً، وهو إصلاح سيبقى مبدئياً مفتوحاً على التيارين اللذين وصفناهما هنا. في النداءات الأخيرة التي أطلقها أركون، نرى أنه لا يزال يلحّ على الجوانب المعادية للإمبريالية وللاستعمار التي تربطه بالاحتجاجات الصادرة عن أعدائه الأصوليين في شمال أفريقيا. فيستنكر الاختزالات الطائشة قائلاً: «ما يضفي صفة الإسلامية على السخط السياسي والاقتصادي والنفسي والوجودي، يعزّز عملية تحجرّ الإسلام إيديولوجياً»[2].

(١) ـ أنظر الشاذلي العياري وآخرين: حرب الخليج ومستقبل العرب: نقاش وأفكار (الدار البيضاء، ١٩٩١، بالفرنسية).

(٢) ـ محمد أركون وفريتس بولكشتاين: الإسلام والديموقراطية: لقاء (أمستردام، ١٩٩٤، بالهولندية)، ص١٣٧.

مقابلة مع محمد أركون (رقم ٥)

هاليير: ترفض جميع ظواهر الإيديولوجيات النضالية وتعتبرها أنواعاً من التشويه، وترفض كذلك الإيديولوجيات القومية كإيديولوجية جبهة الانقاذ الإسلامية مثلاً. ولكن إذا استعدنا مفرداتك عندما تكلمت عن النضال الجزائري من أجل الاستقلال، ألا تعني الإسلامية أيضاً «مرحلة تاريخيّة ضرورية ولابدّ منها»، مرحلة ثقافية تكون نتيجة النضال من أجل الاستقلال؟ أليست هذه الإسلامية أيضاً تعبيراً عن المتخيّل الجماعي الذي يتعذر انكاره واستبعاده والذي يجب احترامه إذن؟

أركون: فكرياً لا أقول «احترامه» بل التعامل معه. لا نستطيع أن نعتبر هذا المتخيّل غير موجود. يجب ادراجه في التفكير. المسألة ليست مسألة احترام أو عدم احترام. المسألة الوحيدة التي تطرح هي أن هذا المتخيل موجود في المجتمع، وإذا أردت أن تقوم بعمل فعّال، يجب ادراجه في عملك وفي تحليلك. فهذا مثلاً كتاب «فريضة الغيبة» [الذي كتبه عن الجهاد قتلة السادات، هاليبر]. فكرياً، لا قيمة لهذا الكتاب، ولكنه يشغل الساحة. إذن يجب دراسته بسياقه الفكري والاجتماعي، وإظهار رهاناته وعلاقاته؛ ويجب ألاّ يدرس بدون خلفيته.

هاليير: كيف درستَ ابن تيميّة في عصره مثلاً، مع العلم أن الإسلاميين يعتبرونه اليوم رائدهم؟

أركون: هذا صحيح. ولكنني لم أدرسه فقط في عصره ولم أبقه فيه. جميع مؤرخي الفكر يفعلون ذلك في الجامعة. هذا لا يكفي. مالا يفعله زملاؤنا هو القيام بتحديدٍ معرفي لفكرة ما، نظراً لطرقنا اليوم في الفهم، لأنها اختلفت عما كانت عليه في عصر ابن تيمية، وتختلفِ بالنسبة للأصوليين اليوم. يجب أن نرسم خريطة معرفية نحدّد عليها المواقع التي تمكّننا من القول: هذا يفكر حسب هذه المنطقة. الخريطة ضرورية ويجب أن نتمكن من رؤيتها. يجب ألا نكتفي بالقول: جيد، عاش ابن تيمية في القرن الرابع عشر، وكان الوضع هكذا في زمانه. على كل حال، هم مسلمون ولا يهمنا الموضوع!

وهنا أجد نقطة رائعة لا يريد بعض المستشرقين عنها بديلاً. لا يريدون تحديد طرق الفهم في الفكر الإسلامي، من خلال خريطة عامة ومفتوحة تبرز طرق الفهم التي سادت في حوض البحر الأبيض المتوسط واستمرت حتى أيامنا. عندما أتكلم عن

حوض المتوسط، أريد أن أدرج فيه الفكر المسيحي والفكر العلماني ابتداءً من القرن الثامن عشر. أرفض أن يقدّم لي الإسلام كمنطقة منفصلة تماماً عن القارة الأوروبية والمسيحية. هكذا يتم التقسيم الإيديولوجي.

٦) «حرتقات».

وضع سياق للإسلام الشعبي المغربي: رفض أركون والإسلاميين.

١ ـ موقف ثقافة الأقلية من الإسلام المسيطر: «تبنّي البربر لتجربة المدينة المنوّرة»:

باشر أركون بمناقشة موقف ثقافة الأقلية من الإسلام المسيطر في كتابه «نقد العقل الإسلامي» ولاسيّما في مقالته «أشكال حضور الفكر العربي في الغرب الإسلامي» التي أدرجت في الكتاب. ويدرس أركون بخاصة موقف البربر في شمال أفريقيا، التي استطاعت ثقافتهم أن تحافظ على أعرافها (والعرف هو عادة لا يرغب فيها القضاء كثيراً، ولكن الشريعة الإسلامية الرسمية تتعامل معه). والمشكلة على جانب من الأهمية في هذه الدراسة، لاسيما وأنها تعطينا مثلاً عن مدى تقبّل واستيعاب الثقافة الإسلامية لثقافة الأقلية ولغتها. تقدم لنا الظروف الراهنة الدليل على وجود توتر متزايد بين الإسلاميين الناطقين بالعربية والمسلمين الناطقين بالبربرية، وهو توتر قد يؤدي إلى حرب أهلية، إذا ما انهارت الدولة الجزائرية. وفي دول المغرب، تقتصر مشكلة الموقف من الأقليات على البربر، لأن الأقليات المسيحية واليهودية فيه هي غير موجودة تقريباً. يضاف إلى ذلك أن فضاءات السياسة الخارجية والولاءات تجاه بعض الدول الأجنبية تلوّن إشكالية هذه الأقليات؛ وهذا لا علاقة له بالبربر.

يجدر بنا أن نتساءل إذا ما كان أركون، في رؤيته للإسلام يتعامل مع «الهوية المغربية» كما يقول، آخذاً بعين الاعتبار جانبها المغربي. وليس من النافل هنا أن نشير إلى أنّ الثقافة البربرية هي الثقافة الأصلية لأركون نفسه. وعندما يحدد أركون الهوية الاجتماعية الثقافية للشمال الأفريقي فانه تاريخياً يقول بأن مهاجري الأندلس الذين قدموا إلى مدينة فاس كانوا سبباً «للمعارضات الخطيرة» التي وقعت بين الإسلام الصراطي وبين الإسلام الشعبي. وتبلورت هذه المعارضات في استبعاد بعض الفئات الاجتماعية: «عزّز مهاجرو الأندلس هذا التطور السلبي في الفكر (الإسلامي المالكي)، فشكلوا طبقة مجتثّة يتنازعهم الحنين وصروف الدهر وما كانت تعنيه كلمة بربري (بربري وهمجي)، لاسيّما وأن هؤلاء المدنيين كانوا يراعون فن القول والحياة. وكرّس هذا الفكر، الذي لم يؤدّ واجبه في صَهر الشخصية المغربية، كرّس التباين الخطير بين

المعرفة ذات اللغة الجامدة وبين الحياة الصاخبة للجماهير الشعبية وللغاتهم المحكية»[1]. وأدت سيطرة المذهب المالكي في المغرب إلى استبعاد الذميين والنساء والعبيد «مما أدّى إلى قطيعة معروفة بين دول المدن وبين الأرياف والجبال والصحراء»[2].

أما الإسلام الشعبي فساهم في توليفة تجمع العربي والبربري، يقول أركون: «إن الإسلام الذي نشره المرابطون والدعاة في المغرب المتوحش قد استُقبل بالترحاب واعتُبر كعامل دمج وانتعاش للإنسان وللسلام... وستسمح هذه الهوية التي تجاوزت الشكل العلمي للفكر العربي، بظهور أشكال من المقاومة العنيفة الشعبية كلما ظهر تهديد خارجي (أنظر فصل أشكال الصراع من أجل الاستقلال)»[3]. من هم اليوم الشهود على ذلك العالم؟ «بالرغم من أن سكان المزاب ـ ولأسباب تاريخية ـ قد تكمشوا بالأفكار البالية، إلا أنهم الشهود على تبني البربر لتجربة المدينة كما فهمتها ونشرتها في القرن الثامن بعض الفئات الاجتماعية»[4]. ويرى أركون أن هذه الأحداث تركت نتائجها على المعرفة.

من المؤسف له أن اسئلتي الملحة والحثيثة (أنظر قسم النقاش والمحاورة) لم تترك أي أثر، إذ ينكر أركون حالياً أن ملاحظاتي كانت متبصرة، ولاسيما تلك المتعلقة بالطابع البربري لديه عندما تكلم عن «تبني البربر لتجربة المدينة المنورة»، وهي نقطة مهمة في تحليله. أرى أنه يتراجع الآن أمام النتائج التي يمكن أن يجرها تأطير الإسلام؛ وهذه فكرة غائبة تماماً عن البلدان العربية، مع العلم أن طرحها مهم جداً في النقاشات، إذا ما أرادت هذه البلدان أن تحارب الأصولية. هل في نهاية المطاف يتخلى أركون عن أولئك المهدَّدين الذين يسمون بربراً/ برابرة؟ هل يبدو أن صلة القربى بين الهوية البربرية والإسلام لم تعد ترتكز عند أركون إلا على ذكريات الحنين إلى الطفولة؟ ان الانتماء البربري لا يذِكّر إلا بجمال الطبيعة في منطقة القبائل الجزائرية، بأمكنتها الخلابة، ويظهر مختزَلا في تجربة جمالية يرفض أركون أن يأخذها نظرياً على محمل الجد، بالرغم من الوعود التي قطعها سابقاً والتي سنذكرها في الفصل العاشر من هذا الكتاب. يجب الاستنتاج بأن أركون يرفض تأطير الإسلام المغربي، خشية أن يزج بنفسه في ارتجالات نظرية و«حرتقات».

(١) ـ نقد الفكر الإسلامي. ص٣١٨ (بالفرنسية).
(٢) ـ المرجع نفسه، ص ٣١٥.
(٣) ـ المرجع نفسه، ص٣٢٢.
(٤) ـ المرجع نفسه، ص٢١٢.

ولكن مواطنيه البربر لا يرون في هذه الحقائق اطلاقاً تجربة جمالية. فلأنهم أقلية تعيش في جو عربي إسلامي مسيَّس للغاية، فإنهم يدافعون عن ثقافتهم ولغتهم دفاع المستميت. ومن الناحية العملية، يجد البربر الشعبيون حلولاً توفّق بين العالم العصري وبين الفكر النابع، كما يدعي بعضهم، من «المناخ الذهني القروسطي». وهو أمر لا يستهان به في البرنامج الذي يقترحه أركون لاجراء دراسة إناسية حول الإسلام. كي نفهم وضع الأقليات في الإسلام، وكي ندرك تأطير الثقافات فيه وهيكليته المعرفية، يجب تخطي طروحات أركون للوصول إلى كنه فكره وادراك حدوده أيضاً. لهذا السبب أكرس بضع صفحات للممكن التفكير فيه وللمستحيل التفكير فيه حول ما يقوله أركون عن الثقافة البربرية. كذلك سأدرسهما في معرض الحديث عن تطور الثقافة البربرية التي تمت، كما في الإسلام، على هدي التحديث. وسأتوقف أخيراً عند عجز أركون عن التفكير في التفاعل بين هاتين الثقافتين، وهو تفاعل ناجم عن الارتجال الشعبي القائم على أسلوب «الحرتقة» التي وضعها ليڤي ستروس.

٢ ـ معرفية الثقافة الشعبية: نقد نظرية پول پاسكون حول المجتمع الخليط:

يتكلم أركون في كتبه عن «الجو العربي البربري»، ولكن ينبغي أن نحدّد ما يقصده بذلك. يتألف الخطاب الألفوي الذي ينتشر في الريف المغربي من فسيفساء ذات دلالات كثيرة تركت ترجمتها التاريخية آثاراً على الواقع التاريخي لهذه المجتمعات[١]. من التنافر الموجود بين الحياة التقليدية والتصرف الضروري في المجتمع الصناعي، نلمس الحاجة إلى بلورة المستويات المعرفية المختلفة. ولتوضيح هذه الفكرة، سآخذ مثلاً مأخوذاً من الحياة اليومية.

يُعرف عالم الاجتماع الشهير پول پاسكون بنظريته الخاصة حول المجتمع المغربي والقائلة بأنه مجتمع خليط. ولكشف النقاب عن تعقيدات الواقع المغربي، يركّز في كثير من مقالاته على المثال التالي[٢]. يروي لنا قصة فلاح بجلبابه الأبيض كان يضع في كيس دراجته دجاجة يريد تقديمها للمسؤول الإداري الذي سيسلّمه اضبارته. يتساءل پاسكون قائلاً: «ما هو معنى هذه الهدية؟ أهو أجر يقدمه أم رشوة؟ هي هدية وأجر ورشوة معاً في نظر الفلاح...». ويتضمن الاعتماد المصرفي الذي يؤمنه له

(١) ـ هاليير: البحث عن الجذور التاريخية للهوية المغربية. نقد الخطاب الاستعماري والقومي والمهاجر (الرباط ١٩٨٩ بالفرنسية).

(٢) ـ حوز مراكش (الرباط ١٩٧٧)، ص٥٩٣.

الموظف على مجموعة من المعاني: «فكلمات اعتماد وفائدة وهبة ومصلحة هي كلمات مترابطة المعاني لدرجة لا نستطيع فيها أن نفرّق بين الرأسمالية والاقطاعية والاشتراكية حتى... ولكن الفلاح مضطر إلى أن يؤمّن ضد الحريق... كيف نفهم فكرة الاحتمال والحساب الاحصائي والاستشعار، في وضع تسيطر عليه الصدفة المناخية وفي جو ثقافي لا يجوز فيه توقع المستقبل؟» ويستنتج باسكون أن المصلحة الشخصية كانت الدافع إلى إقدام الفلاّح على هذا التصرّف، وذلك «بسبب التطور الخارق للفردية في البلاد حالياً، وبسبب الحوز، إذ يرى الجميع أن للرأسمالية حظوظاً كبيرة للانتصار».

قبل وفاة باسكون (١٩٨٥) ببضعة أشهر ناقشته في الرباط حول هذا المقطع. فبدا موافقاً على نقدي. قلت له إن تفسيره الاقتصادي لهدية الفلاح المقدمة للموظف كان ضيقاً. إنها أمر تافه ويومي في حياة هذه المجتمعات، ولكنها تتضمن معاني أخرى غير المعنى الاقتصادي، ومن بينها معاني دينية. قد تعبّر هدية الفلاّح مثلاً عن الهبة الدينية، إذ يعتبر نحر الدجاجة بركة عجائبية للشفاء. يرى الفلاح أن «البركة البيروقراطية» تحلّ المشاكل وتكون خاضعة للظروف أكثر بكثير من البركة التي ينالها من مرابطه. وفي البداية كان الفلاح يؤمن بأن بركة مرابطه أكيدة، حتى ولو بقي تنفيذ مفعولها في يد الله. إن الفلاح الذي يبحث أولاً عن ختم الموظف غير متأكد أبداً من الحصول على هذا الختم الضروري/ أو البركة، بينما يؤمّن له مرابطه السخي ـ بأشكال جنونه ـ هذه الطمأنينة. يضاف إلى ذلك أن الإجراءات البيروقراطية المعقدة في الدوائر هي أصعب على فهمه من شعائر مرابطه المألوفة، فقرص البركة ذو الكتابة السحرية (القرآنية في أغلب الأحيان) يذوب في الماء ويمكن بالتالي ابتلاعه. الطريقة سهلة. وخلافاً لذلك، فإن الاجراءات التي يجب أن يقوم بها للحصول على ختم/ بركة الموظف معقدة جداً وغير مضمونة. وهذا صحيح بخاصة لأن الفلاح يلاحظ بوضوح هذه المرة أن القرارات لا تندرج في الإطار الذي رسمه الرحمن، وإنما في قدر دائرة الموظف، وهي دائرة محكومة بالطابع العلماني للدولة الأمة التي لا تقيم علاقات مع المقدس إلا بشكل غير مباشر. ويخضع إطار الجنون خضوعاً مباشراً لقوة الله المقتدر. بالمقابل فإن جهاز إدارة العلم الوظيفي قد تخلخل، منذ فترة الاستعمار على يد «النصارى» ووجد الإمام الخليفة الذي يديره أنه بعيد عن إرادته أكثر من أي وقت مضى.

أيجب علينا أيضاً أن نطرح فرضيّات أخرى؟ هل يتصور الفلاح أنه أمام المخزن

(السرايا) القديم، يتوجب عليه أن يدفع أجوره عن طريق الهدايا العينية؟ هل يقصد الفلاح رشوة الموظف المجهول الاسم في هذه البيروقراطية الفيبرية متجاهلاً معنى فعلته الشنيعة؟ وراء تصرفه هذا عدّة معرفيات متضاربة. وليس من باب المستحيل ألا يشعر بتشابكات خطابه. فمن المتخيل الجماعي الذي ورثه من الماضي، نراه يوظف مجموعة مختلفة من المعاني وبنجاح معقول. أما تصرف الموظف والضغط الممارس عليه فيخضعان لاختيار التأويلات التي يقدر على توظيفها أثناء محاورته الفلاّح. وفي الختام توجد تشكيلة من الإمكانيات لشرح تصرف الفلاح والموظف.

ويستخلص بول باسكون من هذا أن هناك مجتمعاً خليطاً مؤلفاً من شرائح مختلفة حسب كل طريقة من طرق الانتاج الاقتصادي. ويؤدي هذا الشرح إلى اعادة إبراز الثنائية الموجودة في الطرق الاقتصادية للانتاج وإظهارها في الدائرة الثقافية، كما لو كانت ثنائية للقطاعين التقليدي والمحدَّث. يبدو لي أن مثل هذا التحليل لواقعة الفلاح والموظف هو تحليل جزئي.

٣ ـ «الحرتقة» التقليدية: العقل الإسلامي الشعبي (كلود ليڤي ستروس):

من بين الجهود المبذولة لفهم طرق التفكير غير الغربية الموسومة «بالبدائية»، أجد أن جهود كلود ليڤي ستروس هي من أهمها في مجالنا. اكتفى الجهد الذي قام به سلفه ليڤي برول في كتابه «الذهنية البدائية» بالانكفاء على الرؤية التطورية للمركزية الاعراقية الغربية، واعتبر البنى الذهنية «البدائية» بنى «سابقة للمنطق». وتجاوز ليڤي ستروس هذا الموقف، فخصّ الفكر «المتوحّش» بنفس مستوى الذكاء الذي وصل إليه المهندس الأوروبي. ويرى الأعراقي ليڤي ستروس أن أمامنا نمطين من المعرفة العلمية، يقول: «لا توجد درجتان أو مرحلتان في تطور المعرفة، لأنّ الطريقتين صالحتان على السواء»[1].

حسب ليڤي ستروس، يظهر التفكير الأسطوري كشكل ذهني من أشكال «الحرتقة». وتقترب هذه الطريقة من أسلوب الكولاج في الفن المعاصر، أكان قد رسمه بيكاسو أم براك. إنه تركيب أشياء من الماضي، كما يفعل بعضهم بقصائص الجرائد أو بالبطاقات البريدية أو الأشياء المستعملة في الحياة اليومية. ويكون التشكيل المحصول عليه مجموعة تشرح عصراً ما. وفي الحالتين نحصل على علم ومنطقٍ مستخرج من الواقع الملموس. يقول: «يمتاز الفكر الأسطوري، كما تمتاز الحرتقة على الصعيد العملي، ببناء مجمّعات هيكلية، فيستعمل مخلّفات أحداث وأنقاضاً لها... كما

(١) ـ الفكر المتوحش، (باريس، ١٩٦٢)، ص٣٣.

يستعمل الشواهد المستحاثة في تاريخ فرد ما أو مجتمع ما»[١]. يعمل الفكر الأسطوري «بأشكال من المقايسة والمقاربة، حتى ولو اقتصرت ابداعاته دائماً على اجراء ترتيب جديد للعناصر، كما يحدث ذلك في الحرتقة... وفي هذا البناء الثاني المكرّر الذي يستعمل المواد ذاتها، نجد دائماً أن الغايات القديمة مدعوّة لتعلب دور الوسائل»[٢]. يستمر المحرتق في محاورة تراثه الماضي «فيختار بعض الإجابات الممكنة التي تستطيع المجموعة تقديمها للمشكلة التي يطرحها المحرتق»[٣]. إنه يسائل أشياء تشكل كنزه «كي يفهم ما يستطيع كل شيء أن يعينه، فيساهم هكذا في تحديد مجموعة يجب تحقيقها»[٤].

ونجد هنا مجدداً مثل الفلاح المغربي الذي قدّمه بول باسكون. يختار الفلاح المتأبط دجاجته المعاني التي يريد استغلالها في التطبيق ليحقق أكبر عدد من الإمكانيات التي تخوله حل المشاكل التي تعترضه. مع مخلّفات وأنقاض الأحداث، يختار الفلاح - كشاهد على قصته - نظاماً منطقياً عملياً ليشرح لنفسه العالم المعاصر الذي أصبح غير مفهوم بالنسبة له وليضمن سيطرته عليه. لتحقيق مثل هذا الهدف، يتجلى الماضي بسخاء فيوفّر له المواد التي يبني بها نظاماً معرفياً. إذن فلاحنا محرتق ممتاز.

يمنعه تعامله مع ماضيه الغني من تكرار ما فعل، كما يحول دون رسمه صورة النموذج الجديد التي يعتبرها المهندس الديكارتي الطريقة الصالحة وحدها. إنه يُمنَع، إلى حدّ ما، من الشك في التقاليد؛ ويجب عليه أن يدبّر نفسه مع الكنز المقدس الذي ورثه من الماضي وأن يضع لنفسه خليطاً من الشروح. وكما يقول ليڤي ستروس: «إن عالمه مغلق وإن قاعدة لعبته هي أن يدبّر نفسه دائماً ويستخدم الإمكانيات الموجودة مستفيداً من مخلّفات المباني والهدم السابق»[٥]. يرى ليڤي ستروس أن المهندس يمتاز «بمحاولته الدائمة أن يفتح ممراً وأن يقف بعده، بينما يبقى المحرتق قبله. وهذه طريقة أخرى للقول بأن الأول يتصرف بناءً على مفاهيم معينة، بينما يتصرف الثاني بناءً على علامات»[٦].

هنا ينتهي المفعول الاستكشافي لشرح ليڤي ستروس، وكأن أفكاره البنوية القبْلية قد أعاقت تفكيره. ولكن يجب علينا أن نتابع رسم صورة العالم حسب المهندس الذي يضع نصب عينيه نموذج التصور الديكارتي. وما يمتاز به هذا المهندس هو أنه يبدأ دائماً

(١) - المرجع نفسه، ص٣٢.
(٢) - المرجع نفسه، ص٣١.
(٣) و (٤) - المرجع نفسه، ص٢٨.
(٥) و (٦) - المرجع السابق، ص٢٧ و ٣٠.

بالصفر. وبشكله المنهجي والمنطق الرياضي الأكيد الذي يستخدمه، فإنه يخترع عالمه من جديد ويبنيه باستمرار. وتجعله فكرة العمل حسب نموذج مثالي وواضح وبيّن يحتقر أي خلل في العالم الحقيقي. وتقوم مهمته على خلق العالم القديم وإعادة صياغته، والتخلص من «مخلفات البناء والهدم السابق». والحق يقال إن المهندس العصري هو الطرف النقيض لفلاحنا المغربي المحرتق.

على أننا نتساءل إن كانت مجموعة الشروح التي أوردها المحرتق المغربي وليدة الصدفة. لو كانت على هذه الصورة، لتناقضت مع قدسية التقاليد التي لاتمسّ. ويرى ليڤي ستروس أن الفكر الأسطوري، كالطوطمية، لا يستطيع إطلاقاً أن يرتبط «بنظام متميّز من الظاهرات، أكانت حاجات طبيعية، كما يقول مالينوفسكي، أم واجبات اجتماعية، كما يقول دوركهايم. إنه بالأحرى نظام لاتقوم وظيفته على التعبير حصراً عن بعض النماذج من الأفعال، وإنّما على ترجمة كل صنف من الظواهر والتعبير عنها بلغة مختلفة، استناداً إلى وسيلة ذهنية معيّنة»[1]. ينبغي أن «يؤمّن هذا النظام نقل جميع أشكال الواقع الاجتماعي وربطها ببعضها»[2]. إن النظام الفكري المعتمد لدى الإنسان المغربي التقليدي يتيح له ترجمة ظواهر عالمه المرابطي ونقلها إلى الإسلام التدويني، وتتيح له بخاصة أن يشرح مشاكل الحداثة باستخدامه إشارات المعرفية التقليدية. يشكل نقل الواقع الاجتماعي والقدسي، لدى الفلاح المغربي، ضمانة يتيحها له نظامه الاجتماعي الفريد وخياله، ويستطيع بذكاء أن يطبقه، ولكن دون الإدعاء بأنه يخترعه من جديد. إن أي تصرف أو أية فكرة جديدة قاصران دائماً، لأن هذه الجدّة تبرهن على أن فسادهما الثقافي ممكن.

ليس من المستغرب أن تشبه معرفية الحرتقة هذه ومعرفية «المقايسة والمقاربة»، طريقة التفكير التي سبقت الحداثة في عصر النهضة، وهي الطريقة التي وضع ميشيل فوكو ترسيمتها[3]. في الواقع ترى المعقولية العصرية أن كل نظام لاهوتي يجب أن يكون حرتقة؛ لهذا السبب آمل ألّا يتعرّض تحليلي للتهمة القائلة بأنني أعتبر الوضع التقليدي المغربي وضعاً بدائياً. فنقدي للإناسيين[4] كان يقترح مفهوماً تاريخياً للهوية المغربية. فالإنسان المرسوم هنا يتأقلم حيوياً مع الضرورات المعرفية لعصره، إذ يختار «مخلفات المباني والهدم السابق». يبقى أن نعرف شكل العلاقة التي تقيمها الإسلامية الراديكالية مع الحداثة، ونوع المعرفية التي تتخذها لربط التراث بالمعاصرة.

(١) و (٢) - المرجع المذكور، ص٤٦.

(٣) - أنظر تيموتي ميتشيل: استعمار مصر (كامبريدج، ١٩٨٨، بالانكليزية).

(٤) - هالبير: البحث عن الجذور التاريخية للهوية المغربية...

٤ ـ الحرتقة السياسية: ظهور العقل الإيديولوجي (أوليڤييه روا):

مازالت حرتقة المؤمن الشعبي التقليدي تميّز مستويات مختلفة للمعاصرة والتراث. وعلى العكس من ذلك يرفض المثقف الإسلامي الجديد أن يأخذ بهذا التمييز. فالحرتقة الخاصة التي تطبع عمله تدفعه إلى الخلط بين المستويين. وإلى مماهاتهما. وتدفعه حاجته الحديثة إلى إيديولوجيا تمامية وإلى أخرى متزامنة، تدفعه إلى هذه المماهاة. وهذا ما يفسر تفضيله العلوم البحتة. يقول أوليڤييه روا: «تسحر العلوم البحتة الإسلامي، وليست العلوم الإنسانية. ذلك لأن العلوم الإنسانية تفكك الإنسان التام، والإنسان بعامة، وهو تفكيك لاتدّعي العلوم البحتة إطلاقاً اللجوء إليه»[1]. إن وحدة المعرفة التي تهاجمها العلوم الإنسانية بعنف، تؤكدها العلوم البحتة على المستويين المثالي والدفاعي الديني إذ «يتحالف الفكر الوضعي بشكل وثيق مع الشأن الديني»[2].

عند هذه النقطة، يتبنى الإسلامي، كرمز ديني، مثال الإنسان الكامل كما ورد ذكره عند المتصوفة وعند سيد قطب أيضاً[3]: «الإنسان الكامل هو نفي للمسعى الفكري بحد ذاته، دون أن يكون البتة نفياً للعلم والمعرفة. إن بلوغ وحدة العلم يرتبط إذن بالتوبة الشخصية. والحقيقة هي دينية ولاتصبح موضوعاً في عملية المعرفة التحليلية. يرى الطالب والمهندس الإسلاميان أن الإيمان مرتبط بالعلم، ويتخذ هذا الارتباط شكل «حرتقة»، أي: «تجميع أجزاء المعرفة في كتلة، ولا علاقة لمنطق هذا التجميع بالعناصر التي يتكوّن منها. وقد تأخذ عملية التجميع أشكالاً متقاربة من القطبين التاليين: فإما إعادة كتابة الماركسية بلغة قرآنية كما يفعل حزب الله الإيراني، وإما تعشيق حلقات الخطبة الدينية بمعطيات علمية مبسّطة»[4].

دون الرجوع إلى ليڤي ستروس، يدفعنا هذا التحليل إلى الإنتباه إلى «الحرتقة» التي تعاير القيم القديمة مع مقتضيات الحداثة. وهناك نزاع بين شتى الأصول وبين أشكال الحداثة التي يجب أن تُربط بها. بشكل متناوب، تؤكد الإسلامية الحداثة وتنكرها في آن. ففي إطارها، وفي خواء المجتمع الصناعي، تفقد التقاليد الإسلامية والقبلية القديمة للتضامن معناها. ولكي تواجه الإسلامية التآكل المتزايد، فإنها تسعى لملء الفراغات

(١ و ٢) ـ أوليڤييه روا: «المثقفون الجدد في العالم الإسلامي»، مجلة «الأساس»، العدد ٩١ الرباط، آذار، ١٩٨٩.

(٣) ـ أوليڤييه كاريه: «الصوفية والسياسة. قراءة ثورية للقرآن على يد الأخ المسلم الراديكالي سيّد قطب». باريس، ١٩٨٤.

(٤) ـ المرجع نفسه.

والانهيارات باتخاذها موقفاً مترمتاً يتحكم بالحداثة. ومع ذلك، فإن هذه الحداثة المترمتة قد تحوّل موقفها إلى موقف كاريكاتوري مخايل للحداثة، خاصةً وأن الإسلامية تنأى بنفسها عن العالم الخارجي «الشيطاني» وتحظر مثلاً الهوائيات الفضائية/ الشيطانية.

يمارس المثقف الإسلامي الجديد - إزاء شتى أشكال الحياة وإزاء المخترعات الحديثة - نوعاً من الانتقائية يعايره حسب حاجاته وحسب المناصب الاجتماعية التي يشغلها. وتتحرك التوليفة التي يكتشفها بين أقطاب مختلفة، ولكنها تصون هيمنة رجل الدين المتعصب والمغلق. فيستفيد الإسلامي، مهندساً كان أم خطيباً، من جو الحرتقة التي تعامل فيها مع الحداثة. ولكن اختزاله الإيديولوجي للعلم والإيمان يخلق لعبة المخايلة في زمكانية الدولة الأمة الحديثة، كما فعل الاستعمار ذلك.

٥ - انزياح بين «حرتقة» الثقافة الشعبية و«حرتقة» الإسلاميين:

ألم تظهر طريقة «الحرتقة» في التفكير - إن صح القول - في الكاثوليكية الكلاسيكية التي تمثلها المدرسة التومائية؟ مع أن توما الأكويني عقلن جداً أسرار الإيمان والعقيدة، ومع أنه كالإسلاميين استبعد السحر، إلا أننا نجد أن عادة تكريم القديسين مازالت موجودة.

وكذلك نجدها في الحقل الديني المغربي. وتتجلى بخاصة في «بركة» الأشراف وشفاعة الأولياء والدور الكبير الذي يلعبه «الجنون» القرآني في الحياة اليومية، وازدهر هذا الدور ازدهاراً كبيراً على يد السنّة بسبب كثرة ما كتب حوله في الماضي (وهو أمر تنظر إليه الحداثة كمجال سحري). أما بخصوص تحدي العلم للإسلامية، فأرى أن الإسلامي الراديكالي يقدّم إجابة مختلفة تماماً عن إجابة توما الأكويني. ولاتختلف هذه الإجابة كثيراً في إنكارها الخرافات الشعبية، بل تختلف جوهرياً عن أشكال العقلانية المعاصرة في أن العلم الحديث يؤدي إلى تحوّلات إيديولوجية في المعتقد نفسه. ويربط الإسلاميون دفاعهم عن الدين بدعوى تقول إن الإسلام يتضمّن الحقيقة العلمية الوحيدة والمذهب الاجتماعي الوحيد اللذين يصلحان لعالمنا المعاصر. تدّعي الإسلامية أنها تنتصر على الإيديولوجيات الحديثة الأخرى، ببنائها معتقدها واعتباره إيديولوجيا مضادة قادرة على مضاهاة الإيديولوجيات المنافسة.

على عكس ذلك، لانجد في الفكر الديني الكلاسيكي عند توما الأكويني مثلاً هذه الأدلجة الحديثة. كان هدف ذلك اللاهوتي الكاثوليكي هو إدخال طريقة جديدة في

التفكير العلمي الأرسطوي قادرة على مضاهاة الأفلاطونية الصوفية في عصره وعلى إظهار معقولية العقائد القديمة. فأصبحت فلسفته الجديدة خادمةً للاهوته العلمي؛ وساهمت هذه الطريقة من الناحية المنهجية، وإلى حدّ ما، في توضيح أسرار الإيمان. فدخلت هذه المعقولية بشكل كبير إلى حقل العقيدة. ولأنها وضعت نفسها في مسار التراث القديم، فإنها اعتبرت أن رسالتها. تقوم على شرح العقائد المسيحية المستنيرة بالفكر الفلسفي اليوناني. وكتلميذ لابن رشد، تعرّض توما الأكويني، كمعلمه، للنزاع الناشب بين المعقولية الأرسطوية وحقائق الوحي.

هل يتصرّف الإسلامي كالحكيم الكاثوليكي؟ يبدو أنْ لا. فلا نجد عند الإسلامي تجاوزاً تدريجياً، بل ترصيفاً لنظامين فكريين أو بالأحرى استبدال أحدهما بالآخر. ويطرح عالم الاجتماع المغربي محمد بودودو السؤال التالية: «هل هو استبدال فكر بفكر أم أن الإسلامي يحاول أن يجمع، بطريقة التفكير ذاتها، أفكاراً كثيرة تتركه على الحياد (وهذا يساوي الحرتقة)»[1]. غير أن المؤلف يؤكد أن الإسلامي يقوم بعملية استبدال؛ ويشرح ذلك قائلاً إن طريقتيَ التفكير الدينية والوضعية تلغيان الواحدة الأخرى. فليس تصنيف أو وضع مرتبية لطرق التفكير التي يدّعي الإسلامي إقامتهما إلا مخايلة إيديولوجية.

في الواقع نجد أنفسنا أمام ظاهرة «طوطمية» شارحة على طريقة ليڤي ستروس، أي أنها طوطمية مازالت تتمتع بقوة شرحية معينة؛ ذلك أن الإسلامي الطوطمي يمنح طرق المعرفة حقولاً ومجالات محصورة. فينتصب إيمانه قاضياً مطلقاً يتحكم ببقاع معينة، ويحول هذا القاضي دون وقوع تجاوزات ممكنة. وهكذا نراه يمنع «تجاوز» الداروينية التي تزعم شرح العقيدة الإلهية لخلق الإنسان.

إلى جانب العالم العقلي الغربي للعلم (مثلاً علم الطب)، نجد عند المؤمن التقليدي فروقاً رئيسية قديمة بين العالم السحري والصوفي وعالم النصوص المقدسة. في الإسلامية لم يعد يشكل هذان العالمان للفكر سوى حقيقتين منفصلتين موزعتين بين عالم الطرق العقلية في العلوم البحتة من جهة، وبين أم الحقائق أو الحقيقة الإلهية التي تبتلع كل شيء كالنور الصوفي، من جهة أخرى وتحديداً يكون عكس معقولية العلوم لاعقلانياً وحدسياً. لهذا السبب يميل الإسلامي بشدة إلى الصوفية التوحيدية، صوفية «الإنسان الكامل»، حتى ولو رفض الصوفية الشعبية السحرية واعتبرها شِركاً وثنائية

(١) - محمد بودودو في رسالة له إلى المؤلف.

خاطئة. وهذا الموقف الجديد يجعل الإسلامي في منزلة وسطى، فيقع بين المحرتق الشعبي القديم وبين المهندس العصري ذي النمط الغربي. وهكذا يسقط الترصيف السابق فيعلوه شكل من المعرفة الصوفية والتوحيدية التي تشمل كل شيء، تشمل الإيمان الصوفي الشخصي والإيمان الإسلاموي.

ولاحظ أوليڤييه روا أيضاً أنّ حرتقة الإسلامي الحديث مختلفة تمام الاختلاف عن الحرتقة القديمة التي كان يمارسها المؤمن المسلم التقليدي. فكانت السكينة الغامضة والتقليدية النابعة من شتى الطرق الحياتية وطرق التفكير المتميّز والمحرتق (كما بيّناه في الفصل ٦ الجزء ب) سمة العقل الإسلامي الشعبي. وحلت محلّ هذه السكينة أزمة نجمت عن الطريقة السائدة في المعرفة، والتي تسيطر على طرق التفكير الأخرى وتستبعد ادعاءاتها الكليانية. وتقمع هذه الطريقة تلك التعددية التي كانت تحدد سابقاً الحقل الديني لدى المحرتق المغربي وتلغيه. ويخضع العلم السحري التقليدي، كما العلم الحديث (لأنهما لغتان تعبران عن الدين)، لطريقة في التفكير محددة ومغلقة، الأول عن طريق الإلغاء، والثاني عن طريق التقليص.

٦ ـ علمانية الدولة الأمة تحت عباءة الإسلاميين الدينية:

في هذه المرحلة من التحليل، نتساءل: من أين يأتي هذا التزمت الشديد في طريقة التفكير الحصرية والكليانية؟ لاتأتي، كما أثبتّ ذلك، لا من طرق التفكير التي يمارسها المحرتق التقليدي، ولا من استنتاجات الفقهاء الأقدمين. يجب البحث عن مصدرها في عنصر جديد جداً، وهو طريقة التفكير في العلم الحديث. إن حصرية العلم الحديث ذات المفهوم الموحّد والكلياني، هي التي تغزو الحقل الديني. وإن طريقة الوضعية العلمية هي التي أفرزت العلمانية. وهنا في حالنا، نرى أن الوضعية مسؤولة في الحقل الديني عن استيعاب الأشكال المتعددة للمعرفة. ويلاحظ محمد شقرون من جهته أن «الوضعية الإلهية» قد حلّت محل الوضعية البشرية.

وينتقل اليقين في الوضعية العلمية إلى المعتقد الإسلامي الذي ينظر إليه كمعتقد يستحيل أن يتغيّر لأنه يملك حقائق خالدة في جميع مجالات الحياة؛ وهنا نقع على ادعّاء العلم في القرن التاسع عشر. أجل لقد طور رشيد رضا في مجلته «المنار» هذا التجاوز فاختصر الطريق على أشكال المعرفة في التعليقات القرآنية التي نشرتها مجلته: يؤمّن الحقل الديني دفاعه بالسلاح الأمضى، وهو الذي اقتبسه من الحقل العلمي. ويفعل ذلك أولاً باستعماله طرق المطابقة التي تربط التراث الديني بالعلم الوضعي. وهنا

أيضاً حرتقة ترصيفيّة، وآخذ كلمة «حرتقة» بالمعنى الانتقاصي. وبأسلوب أكثر جذرية يؤمّن الإسلاميون دفاعهم عن الحقل الديني باستعمال حرتقة استبدالية، أي تهيمن طريقة الوضعية الدينية فتجمع الحقلين العلمي والديني معاً. ويصبح الشك في الوحدة الإلهية، وفي التوحيد المنهجي، كما في حالة النشوء والارتقاء، ضرباً من ضروب الشرك.

وتَنتج هذه الوضعية المطلقة أيضاً عن فكرة العلمانية وهي جوهر لها. فمن جهة، أدّت الوضعية إلى استبعاد وزوال الديني من المجال السياسي المهيمن، كما في فرنسا؛ ومن جهة ثانية ـ كما في حالة الإسلاميين ـ أدت إلى هيمنة الديني وإلى استبعاد وزوال المجتمع المدني، لأنّ هذا المجتمع أقام لنفسه حقلاً دينياً مهيمناً. وأفرزت راديكالية الحداثة نفسها كلا النمطين، مع العلم أنّها مختلفة تماماً عن التراث الذي أتاح أشكالاً من الانصهار والتسويات.

وفي المجال الديني نفسه، نجد أن النزعة الوضعية المطلقة للحداثة قد ألغت الأشكال القديمة للانصهار وللحرتقة المعرفية. أولاً قد أصبح التوفيق بين شتى أشكال التفكير التي كانت تمارسها الحرتقة التقليدية مستحيلاً، لأن الإسلامية قد جذّرت المبدأ الأساسي الذي هو التوحيد، أي المبدأ القسطاس الذي كان عزيزاً على المتشددين مثل ابن تومرت. وهكذا فإن الهوة القرآنية القديمة التي كانت تفصل الإنسان عن الله قد أدلجت عن طريق التوحيد الإسلاموي الجديد. ويختلف هذا التوحيد اختلافاً بيناً ليس فقط عن وحدة الوجود الصوفية عند ابن عربي الأب الروحي للصوفية المغربية وللعقل الإسلامي الشعبي والمحرتق، بل أيضاً عن توحيد الإسلام الكتابي[1]. وتبعاً لهذا التأويل

(١) ـ وحدة الوجود هي عبارة للدلالة أحياناً عن الشيخ الأكبر، وهي فكرة غامضة عند ابن عربي لها علاقة بالفيض «إن صدور الموجودات عند الله لا يحظى بشرح واضح، ولكنه يتطابق في عناصره الأساسية مع النظرية الأفلاطونية الجديدة والباطنية بالتالي» (أنظر الموسوعة الإسلامية، الطبعة الثانية، الجزء الثالث، ص٧٣٢). يقول كلود عداس في كتابه «ابن عربي أو البحث عن الكبريت الأحمر» (باريس، ١٩٨٩، بالفرنسية، يكمن سبب هذا الغموض في تعدد الدلالات «وهو أخطر ما تحمل اللغة العربية من سمات» (ص٢٤٩). واستعمل ابن تيمية هذا المفهوم ليتهم ابن عربي بالكفر. وتختصر آن ماري شيميل مشكلة المعنى الحيوي للوجود بقولها: «لا يوجد في العربية، كما في باقي اللغات السامية، فعل يعبّر عن الكيان. وكلمة وجود، التي يُقصد بها عادةً الكيان، تعني «وجد» أو «كان موجوداً» فوحدة الوجود لا تعني الوجود وإنما التحويل إلى وجود وإدراك ذلك. وأحياناً تصبح الكلمة مرادفاً لكلمة «شهود» (أي التأمل والشهادة). [أنظر كتابها الأبعاد الصوفية للإسلام، ١٩٨٦، ص ٢٦٧].

العصري يظهر التوحيد معزولاً تماماً. إذ يخلق انعطافاً دون رجعة ودون توسط أية مقايسة بين المعرفة البشرية والمجال القدسي. كذلك لايتيح إقامة أي جسر بين الإسلاميين والمؤمنين من الأديان الأخرى، إذ يعتبرهم غارقين في جاهليتهم، فيتهمهم بالشرك العلماني، لأنهم لايحترمون التوحيد الإلهي في المجالين السياسي والديني.

ويجب أن نضيف أيضاً أن استيعاب طرق اللاهوت التقليدي بالطريقة الوضعية، قد أدى إلى نجاح أساليب الدفاع الديني العقلاني المبسّط، على طريقة بوكاي (١٩٨٦)، والتي نجدها في المغرب[١].

لاتحدد معرفية الوضعية الحديثة شتى أساليب المعرفة، بل تستوعب الحقل الديني بكامله. إن إدراك الإيمان الوضعي كما حصل في القرن التاسع عشر يسيطر على العقل العلمي المعاصر الذي تمّ تدجينه. فليس العقل الوضعي عند الإسلاموي إلا مجرد أداة دفاعية دينية. ولم تترك القوة الموحِدة من بعد مكاناً «لخادمات» المعرفة الطبيعية اللواتي كن عند توما الأكويني يساعدن على فهم العقائد الكنسية التي تطورت في لغة الفلسفة اليونانية، كما أنها لم تترك مجالاً لأخواتها في الرضاعة كما وردت عند ابن رشد الذي يمثل همزة الوصل بين الحقلين الديني والفلسفي. إن الطريق المختصر الذي يتبعه الإيمان الوضعي، أو التوحيد الوضعي، يحرق ويلتهم ويستأصل أشكال المعرفة المساعدة أو المتمّمة، لا بل يحلّ محلها. ولايقبل الفكر الإسلامي الوضعي بأي عنصر فكري «خارجي» وبأي مجال معرفي إضافي عليه، ويعتبر ذلك شركاً. فلا يصرّح الإسلاميون «نؤمن كي نفهم فهماً أفضل»، كما قال توما الأكويني. بل يصرّحون معاً: «نفهم لأننا نؤمن، ونؤمن لأننا نفهم». وهكذا فقد ألغى الصوت الواحد فكرة التكامل في مجالات المعرفة، وهي فكرة نجدها عند الحكماء الأقدمين مثل توما الأكويني وابن رشد.

يرى معظم الإسلاميين أن المعرفية الدينية مطابقة لمعرفية العلوم البحتة. وهذا لايعني أنها تجعل مطامحها في الهيمنة مقتصرة على المجال المعرفي فقط. بل تدّعي أيضاً أنّها هي التي تحدّد منطق الحقل السياسي. وستندّد المعرفية العلمانية من جهتها بهذه المطابقة القديمة جداً بين الدين والمنطق السياسي. لقد أدرك روبسبيير الثوري الطهراني الحجاب الديني الذي كان يخفي وراءه التطلعات السياسية التي كانت قد أرشدت الولايات المتحدة المتدينة في الماضي. في عام ١٧٩٤ صرّح في تقريره المقدّم باسم «لجنة الانقاذ

(١) ـ أنظر صعايدي: الفقهاء المسلمون ينادون بالعلوم الحديثة (الرباط، ١٩٨٨، بالفرنسية).

العام» قائلاً: «يجب على أي ملك أو أي مجلس شيوخ متعجرف، أو أي قيصر أو أي كرومويل أن يغطوا مشاريعهم بمسحة دينية وأن يتساهلوا مع كل الشرور وأن يتعاطفوا مع كل الأحزاب وأن يسحقوا حزب أصحاب الخير وأن يقهروا الشعب ويخدعوه، كي يبلغوا الهدف الذي رسمه طموحهم الغدّار»[1]. لقد كان يعلم تمام العلم أن السياسة التي تنهجها الدولة الأمة كانت تستخدم الستار الديني كقناع لتخفي علمانيتها.

كذلك ينبغي علينا أن نعرّي الإسلامية على المستويين المعرفي والسياسي كشكل محدد من العلمانية، إذ تعتبر تصرفاتها كتطبيق متطرف للحداثة العلمانية. إن هذا التسييس والدولنة اللذين نجدهما في تصرفات الايديولوجيات العلمانية، يجعلان من العلمانية خطراً يهدد تلاحم الدول. في آخر المطاف يجب أن نعتبر أن هذا العامل سيلعب دوراً إيجابياً في زمن تنهار فيه الدول الأمم متأثرة بالضغوط الداخلية. وأفرزت هذه الضغوط، أكانت ذات طابع ديموغرافي أو لتورطها في تدمير البيئة، صراعات عرقية قَبَلية تمزّق قارة مثل أفريقيا. إلا أن نزعة معاداة الديموقراطية - وهي نزعة الإسلامية - ليست ملازمة لها بالضرورة. لأن هذه النزعة لاتنحدر إطلاقاً من الإسلام.

إذا تحرّر الإسلام من تعصب الإسلاميين، فلماذا لا يستطيع أن ينتج أشكالاً ديموقراطية جديدة بالنسبة للدول الأمم؟ ولماذا لايستطيع أن يكون محركاً يلمّ الشمل في زمن يزخر بالصراعات العرقية والقبلية؟ لو تحرر الإسلام، الراسخ في المتخيّل الجماعي، من الأنظمة القمعية والدكتاتورية، لماذا لن يستطيع أن يؤسس مجتمعاً مدنياً يكون بديلاً عن الدولة الأمة العلمانية؟ هل يستحيل أن تنشأ حقوق الإنسان في الإسلام، كما نشأت من الإنسانوية المسيحية؟

أليس التعصّب المعادي للديموقراطية هو أولاً نتيجة للكفاح المستميت ضدّ قمع الأنظمة الحاكمة التي بدأها الإسلاميون؟ ألا ينتج هذا التعصب أيضاً من الحرب التي شنها الإسلاميون على تلاعبات السياسة الغربية التي لاتخفى على أحد، ولا سيما على الشباب، أثناء حرب الخليج؟ مع تحليلات كهذه، أجد أننا بعيدون جداً عن تحليلات أركون.

٧ - تنديد أركون بجهود الحرتقة في الثقافتين الشعبية والإسلامية:

بعد أن اطّلع أركون على ما قلته عن الحرتقة، استعمل هذه المفردة للمرة الأولى في

(١) - روبسبيير: خطابات وتقارير إلى الجمعية التأسيسية، باريس، ١٩٦٥.

الكتاب الجماعي الذي شارك فيه، وهو «حالة المغرب» (١٩٩١). (ولكن هذه المفردة التي يستعملها في معرض شرحه على الشعبوية المغربية، لا يعطيها إلا معنى تحقيرياً، يقول: «لم تتوقف تماماً قوانين الشرف التقليدية؛ ولكنّها مستمرة في أوساط تجميع إيديولوجي محرتَق على يد علماء دين انقطعوا عن الفكر الإسلامي التقليدي، ولكنهم متهافتون على تأدية خدماتهم للدول الجديدة، وعلى يد نخب سياسيّة تفرض على المجتمعات التقليدية، لا بل العتيقة في بعض جوانبها، نماذج تطور استوردتها إما من الديموقراطيات الشعبية وإما من الديموقراطيات الليبرالية. فخضعت مجتمعات بكاملها، وفي جميع مستويات تعبيرها ووجودها، خضعت لعملية حرتقة سياسية واقتصادية وخاصة ثقافية كبرى»[1]. إن هذه «الحرتقة الكبرى» التي تنتشر مع انتشار الشعبوية، تصيب أيضاً الإسلام الشعبي الذي يزخر بكرامات الأولياء وأدبيات سيرهم وبتدخل القوى الخفية المرتبطة «بتعاليم القرآن والقوى الكونية». «وتعرف هذه المرحلة الساذجة انبعاثاً في السياق الإسلاموي الحالي. ونقع في أشكال من السذاجة والتصديق وألاعيب لم تكن تطيقها الثقافة الشعبية للمجتمعات التقليدية قبل انفجار الشعبوية»[2].

وتجد الثقافة البربرية الحالية نفسها محكومة ومستهلكة بشعبوية الايديولوجيات و«حرتقتها» الشعبية. في الأقسام السابقة، بيّنتُ أن مثل هذه الملاحظات والأحكام التي أدلى بها أركون هي مختزلة جداً. كذلك الأمر بالنسبة لآرائه حول الإسلامية والايديولوجيا النضالية. صحيح أننا إذا أخذنا الإسلامية كأقلمة لضرورات الدولة الأمة وكقوة تصالُح مع الدولة العصرية وبالتالي كتجسيد مبطّن للعلمانية- كما فعلت أنا أيضاً - يحق لنا أن نتهم الإسلامية بأنها «حركة إيديولوجية» أي أنها مُفارِقة للتاريخ. قد يكون موقفي في هذه النقطة متفقاً مع موقف أركون، إلا أنّ مفهوم الإيديولوجيا عنده يؤخذ بمعنى شديد الاختزال والمثالية كي يتمكن من توضيح العملية السياسية المعقدة التي يشملها هذا المفهوم.

يرى أركون أن الإيديولوجيا تتقلص لدرجة تصبح فيها مجرد استنكار. ذلك أن إطلاق صفة «الإيديولوجية» على هذه الحركة أو تلك يعني إضفاء الشرعية على التنديد بها. من المفكرين، من أمثال علي شريعتي وحسن حنفي وزيودين سردر، بأنهم «مؤدلِجون». ولكنني أرى أن أركون عندما يبتعد عن مجال السياسة وعندما يتوصل

(١) - حالة المغرب، ص٣٧١.

(٢) - حالة المغرب، ص١٣٢.

إلى التفكير فيه على ضوء العلوم التي تدرس سيرورات التحديث هذه، فإنه - بإطلاقه هذه التنديدات - يعكّر صفو تحليله.

إنه يصطدم باللامفكّر فيه سياسياً، وربما بالمستحيل التفكير فيه سياسياً، أو بذلك اللامفكر فيه الذي تتضمّنه معرفيتُه. أجل، لايشمل الحقل الجديد للمعقولية التي ينادي بها ظواهر التفاعل بين الدين والسياسة في القرون الماضية، ويعيق بالتالي فهم الدور الرئيسي الذي لعبه الدين في مسارات تشكيل الدول الأمم العصرية، لأن هذه المسارات مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنهج العلمنة.

٨ - ملخّص المعرفيات الحرتقية للمقدّس:

أظهرت أن أركون مضطر إلى أن يأخذ بعين الاعتبار شتّى المعرفيات المطبقة على النصوص المقدسة ووقائعها. لابدّ لي، في هذه النقطة من الدراسة، أن أعطي لمحة إجمالية للحقل الذي تحتلّه هذه المعرفيات كي أتمكّن من تحديد موقف أركون من هذا الحقل. سيخوّلني تحليل القطيعات المعرفية الثلاث المتقاربة توصيف الموقف الذي تبنّاه أركون في تأويلاته. ويبدو اليوم مستحيلاً أن يأخذ المرء بشكل أسطوري معرفي كان شائعاً في عالم اعتُبر عجائبياً. فلم يعد هذا الشكل قابلاً للتطبيق في شكله الأصلي، ولايستطيع الإنسان المعاصر أن يمسك به من جديد دون الوقوع في قطيعات. فمن تربّى في عالم تشرّب بمفاهيم العلوم العقلية سيواجه صعوبات في فهمه لحرفيّة النصوص التراثية ووقائعها. ذلك أنه إن فهمها بحرفيتها فسيقوده ذلك إلى مأزق، فهو إمّا يشوّه هذا التراث القديم بإدراجه في مفاهيم حديثة، وإما يخضع دونما نقدٍ لمعرفية تنقلها نصوص وأحداث الماضي السحيق، على ما يُظنّ، فيصادر عقلَه. أرى حتى الآن خمس إمكانيات في التغيير والملاءمة جرى بحثها ثقافياً:

(١) معرفية التوليف الكلاسيكي:

لقد أثّر الفكر العربي الإسلامي الأندلسي الذي اقتبس من الفكر الإغريقي، أثّر في اللاهوتيين المسيحيين (كتوما الأكويني) الذين أقاموا توليفة بين العقل والإيمان. وبقيت هذه التوليفة خصبة لقرون عديدة، ومازالت قائمة في خطوطها العريضة في الفكر الكاثوليكي المعاصر.

خلافاً للجمع النظري الأوروبي الذي تفضل بإعطاء العقل في اللاهوت الكلاسيكي دوراً مهماً - حتى ولو كان محدوداً - فإن تجربة الفكر العربي الإسلامي قد فشلت ووجدت نفسها مهمَّشة في علم الكلام الإسلامي حتى أيامنا. إن صحّ أن

الغزالي الذي تشكّل أعماله نقطة علّامة في توجيه حقل الثقافة الدينية، قد أدخل الخيال الصوفي في التراث، إلا أنه طرد النقد العقلي طردة شنيعة. صحيح أن ابن رشد عرف كيف يردّ على الغزالي عندما اقترح تهافتاً للتهافت، وأوجد نواة مدرسة فكرية جديدة تعتمد على فكر فلاسفة المعتزلة. ولكنّ الأسس التي أقامها ابن رشد في القرن الثاني عشر للتوفيق بين العقل والنقل تحتاج اليوم إلى تجديد. ومع أن الخيال الديني الصوفي، كما ورد عند ابن عربي، قد انتشر بقوة حتى أيامنا بأشكاله الشعبية ـ بفضل شبكة الحلقات الصوفية الشائعة في طول العالم الإسلامي وعرضه ـ نرى أن النقد العقلي الذي أتى به ابن رشد مازال معزولاً لا بل منسياً. ويعتبر أركون أن العقلانية والإنسانوية الكلاسيكية في الفكر العربي الإسلامي مازالتا بحاجة إلى اكتشاف. ويجب أخذهما كنقطتي انطلاق ومرجعيتين لمحاولات فكرية جديدة. وقد ساهم أركون هو نفسه في هذا النهج، بكتابة أطروحة عن مسكويه تعتبر ذات أهمية أكيدة. إلّا أنه يتّضح أن مجرّد العودة إلى الفكر الكلاسيكي لايكفي لحل مشاكل المعاصرة.

(٢) المعرفيّة العلمية العقلية:

لأن أركون يتجاوز مصادر العقل الضيّق للفلسفة الوضعية، فإنه يلجأ، كما رأينا، إلى مقولات مقتبسة من البنيوية وما بعد الحداثة، مع ادعائه البقاء بعيداً عن تحيّزات هاتين المدرستين الفكريتين. ومع ذلك فإن الرفض القاطع لكل «مدلول المفارق»، كما يفعل ديريدا مثلاً، يتضمّن فكراً لاأدرياً كنتيجة منطقية. إنّ فكر ما بعد الحداثة الناجم عن فكر عصر الأنوار، الذي يريد أركون الانتماء إليه، يعمّق التناقض القائم بين المعرفة المؤسسة على الحدث التاريخي وبين المعرفة المؤسسة على التجريد الفكري. ويحدّد هذا التناقض الذي يتضمّنه عصر الأنوار والذي حلّله هيغل[1]، الثقافة الأوروبية منذ عدة قرون، وذلك من خلال التمزقات التي يُحدثها فيها. وتجلّى هذا التناقض في المعارضة القائمة بين شتى أشكال الرومانسية وشتى تيّارات العقلانية، ويتجلى الآن في المعارضة بين الحداثية وما بعد الحداثية. ومع أن أركون يرغب في وضع نفسه في تيار ما بعد الحداثة، إلا أنه في الحقيقة مازال مرتبطاً جداً بفكر عصر الأنوار مع ما فيه من تناقض.

وفي أعماله أجد أنه يكرّر استبعاده للحدث التاريخي وللتجريد الفكري في آن. ومع أن فكرة التاريخيّة تفرض نفسها حتماً على المستشرقين، إلّا أن أركون يرفضها. فلا تستطيع دعوته المابعد حداثية إلى سرديّة النصوص والتقاليد المقدسة، أن تخدعنا،

(١) ـ هيغل: ظاهرات الفكر (١٨٠٧)، طبعة ١٩٥٢، ص٤١٤.

لا في سبب اختيارها ولا في القاعدة التي تستند إليها. وعندما يشدّد أركون على متخيّل المؤمنين الذي يعتبره عاملاً مهمّلاً، وعندما يعيد إدخال البعد الأسطوري للحقيقة الإيمانية، فإنه يُبرز بجلاء أن موقفه هو في الواقع ردة فعل. فيعتبر أنّ مفاهيم الأسطورة والمتخيّل هي بحاجة إلى اختلاق، بواسطة المقاربات الجديدة لعلم تاريخ الأديان والأنثربولوجيا. ولكنّ هذا البرنامج ليس إلا وعداً مرهوناً بالمستقبل؛ غير أنه لايستطيع أن يمنعنا من اعتبار موقف أركون موقفاً ملتبساً. فإن رفض الفصل الواضح بين الحداثية وما بعد الحداثية يشكّل مؤشراً آخر لتلك العلاقة الوثيقة التي تربط أفكار أركون بأفكار عصر التنوير، ولذلك التكرار الذي يصرّ فيه على مشروعه الكبير في توسيع دائرة العقل، وهو المشروع الذي بدأته الرومانسية.

(٣) المعرفية الأخلاقية النبوية:

مشياً على خطى المفكرَين روزنتسڤايغ وبوبر، اقترح إيمانويل ليڤيناس معرفية تهمل الأونطولوجيا الغربية التي اعتبرها نافيةً للتوجه التوراتي. يرفض أركون هذا الموقف لأنّه بخاصة يعزّز الالتباس القائل بأن اليهودية والإسلام أقلّ تأثّراً في تعاليمهما بالفكر اليوناني من تأثر المسيحيّة به. ذلك أن التعاليم الإسلامية، على غرار التعاليم اليهودية (ابن ميمون) قد عبّرت عن رموز الإيمان مستخدمة مفاهيم يونانية، حتى إذا صحّ أن اللغتين العربية والعبرية مازالتا تحافظان حالياً على علاقتهما بالمفاهيم الأصلية للوحي، أكثر من محافظة اللغات الأوروبية عليها.

إذا تبنّينا وجهة النظر التي يتبناها التراث الفلسفي الأوروبي، استطعنا القول إن ليڤيناس ـ شأنه شأن كانط ـ يحافظ على الحقائق التصورية عن طريق المسلّمات الأخلاقية. فعندما يُثبت ليڤيناس قصور الأساس الأنطولوجي للدين فإنه يبتعد عن كانط ابتعاداً شاسعاً.

نجد تطبيقاً معاصراً لمقولات ليڤيناس عند بيير أندريه تاغييف[1] الذي يستعين بليڤيناس للتوفيق بين الكونية والنسبية اللتين تتعارضان في التراث الكلاسيكي. فيتساءل تاغييف كيف يجب أن نقيّم الاختلافات الثقافية في المجتمع المعاصر. وتنطبق هذه المسألة على اختلافات التوجه الديني كما يعيشها المسلمون والمسيحيون واليهود. ويرى تاغييف أن نظرية الأخلاق عند ليڤيناس هي التي تستطيع أن تحلّ هذه المآزق الكانطية، وليس الرؤية الجدلية كما وردت عند هيغل وماركس.

(١) ـ قوّة الفكرة المسبقة: محاولة عن العنصرية وأشكالها (باريس، ١٩٨٨).

ومن العبث أن نجد عند أركون هذا النوع من التوفيق الأخلاقي. إذ ينقسم المعارضون عنده إلى معسكرين متناقضين. ففي أحدهما نجد المستشرقين الوضعيين الذين لايقبلون في مجال بحثهم إلّا بالنتائج الفعلية في البحث التاريخي؛ وفي الثاني يندرج المؤدلجون الوضعيون والإسلاميون والقوميون، الذين ينادون بحصولهم على الحقيقة، لأنهم يؤسّسون على تجريدات دينية خالية من كل مرجعية فعلية. وينجم الطريق المسدود الذي يُفضي إليه هذان الموقفان العقيمان، عن موقف عصر الأنوار الذي، كما يقول هيغل، هو موقف ذو طبيعة «تجريدية سلبية». من الواضح أن تأسيس المعرفة على تاريخيّة الأحداث أو على بديهية التجريد هما طريقتان لايمكن أن تلتقيا. ولا ينتظر أركون الحلّ من الرؤية الجدلية، ولكن من توليفة جديدة مؤسسة على تداخل العلوم، ممّا يشبه الحل الرومانسي القديم.

يرى أركون أن الحديث النبوي، الذي يستمر ويتجسّد في الوعظ، لايثير انفعالاً أخلاقياً. فيقول إن واقع الكائن البشري مؤسَّس على قيمة الشخص البشري. فلا يستمد هذا الاقتباس الانسانوي وجوده من تجربة تصوريّة إلهية. فمع أنّ «الحدث القرآني» ينير الوجود البشري، إلّا أنه لايجعل العقل البشري زائداً أو عاجزاً. فشكل الاقتباس الانسانوي لديه هو شكل متفائل ويؤمن بتقدّم الدعاوى الشاملة للحضارة. ونجد عند نوربرت الياس مثل هذا المفهوم. وأخيراً يتم الانتصار على ظلامية المؤدلجين وعلى وضعية المؤرخين. لاشك أن «الحدث القرآني»، بصفته كشفاً للتنزيل، يتضمّن دعوة خاصة للوجدان. غير أنه لايحوّل إجراءات معالجة النصوص ولا إجراءات تأويل السياق الأنطولوجي، لأنّ كل هذه الإجراءات تستهدي بمبدأ العقلنة العام.

وفي نهاية المطاف تبقى الدعوة الدينية مسألة خاصّة تتعلق بالوجدان الفردي للمؤمن. ولفهم النصوص، لاتستطيع الدعوة الدينية أن تقدّم القواعد ولاتستطيع بالتالي أن تغيّر الإجراءات العقلية. نستطيع القول إن الدعوة النبوية هي جزء من فضاء المؤمن، ولكنّ هذا المؤمن يشرح بشكل عقلاني مجمل وجوده. إذا اعتبرت الإجراءات العلمية غير صالحة لتأويل الحدث النبوي، عندئذ يظهر هذا الحدث متجاوباً مع سياسة دولتية معينة فيضفي طابع الشرعية على إيديولوجيا تشوّه «الحدث القرآني» وتحوّله إلى مخايل.

(٤) تتمثّل المعرفية السياسية النشيطة جداً في المغرب الآن بالإسلاميين:

في هذه المعرفية ينبغي علينا أن نكيّف المعرفية التقليدية مع إيديولوجيات الدولة الأمة. وكما هو الحال في الماركسية، ينبغي ألا «يؤوِّل العالم بطريقة مختلفة، بل يجب أن نغيّره». وتطوّر وضعية الوحي هذه منفعة عملية للمعرفة. فلا تتيح نقداً ناجماً عن تأويل عقلي للنصوص القرآنية. ذلك أن هذه النصوص هي بمثابة أسلحة حربية تستعمل في الصراع من أجل التغيير السياسي. وكما فعل قدامى الماركسيين اللينينيين باختصارهم وتبسيطهم لأعمال ماركس وأنغلز حول «المادية الجدلية»، يختزل الإسلاميون القرآن بحيث يصبح كتاباً في إيديولوجيا الصراع. فتصبح المعرفة العميقة للبعد الديني في القرآن ثانوية. وعلى غرار ما كانه الكتاب الأحمر لماوتسي تونغ، يجب الآن أن يكون القرآن قبل كل شيء رمزاً للصراع الثوري.

من هذا المنظور تأخذ المعرفة سمة آلية. فتصبح بكاملها في خدمة العمل الثوري. فيشرعن القرآن النزعة المسيحانية الطوباوية التي تشكّل مثالاً يخوض المؤمنون تحت رايته الصراع السياسي. ولهذا السبب يرى الإسلاميون النشطون، كعبد السلام ياسين، في الماركسية أكبر منافس لهم. وفي رأيهم أن الماركسية تؤلّف شكلاً ثانوياً للدفاع عن العدالة التي يخضونها، ولكنها أخطأت باقتباس أفكارها وطروحاتها من الغرب المادي والإلحادي. إن التحركين الماركسي والإسلامي متقاربان في بنيتهما، فكلاهما تياران مسيحانيان، وتنظيمهما السياسي متشابه. ويهدف كلاهما، انطلاقاً من النضال وإنشاء ديكتاتورية البروليتاريا، إلى إقامة بروليتاريا للإنسان أو بروليتاريا للّه.

وتقارُب الحركتين هذا يشرح سهولة الانتقال من هذا المعسكر إلى ذاك. وفعلاً حصلت لدى النشطين الماركسيين اعتناقات عديدة للإسلامية. ويعلم المؤدلجون الإسلاميون أن التحولاتِ إلى المعسكر الماركسي ممكنة أيضاً. لذلك يرون أن الإيديولوجية الماركسية تشكّل خطراً. ولكن انهيار المعسكر الشرقي قد أزال هذا الخطر المحدق. وبعامة فإن جميع أشكال لاهوت التحرير معرضة لتقليص مضامينها الدينية بحيث تصبح فقط بيانات نضالية. إنها معرفية تصبو إلى أهداف عملية مباشرة، وتقضي بأن العلم لايتناقض مع نصوص الوحي، لاسيّما عندما يتجسّد في التكنولوجيا. فتزول المسائل الأساسية التي تفرض نفسها للتمكّن من البحث عن تجديد في التقنيات. وتحلّ محلّها عودة كافية مكتفية إلى العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية.

ولذا فإن الإسلاميين ينفون الاقتباسات العلمية والتقنية التي وفدت من الحضارات غير الإسلامية. ذلك أن الاعتراف بمثل هذه الاقتباسات يستطيع أن يعكّر صفاء العقيدة الإسلامية القويمة. ففترة الإسلام الأولى تستطيع وحدها أن تعتزّ بالاختراعات التكنولوجية. وأثناء الحروب الصليبية حصل الغربيون على هذه الاختراعات عنوة واعتبروها من الغنائم الفعلية، ثمّ ساهموا في إيصالها إلى أهدافها. وكان أحد هذه الأهداف إخضاع العالم الإسلامي. وفي شروط كهذه، يجب تعويض الأذى الذي ألحق بالعالم الإسلامي. ولايستطيع العالم الإسلامي الذي يواجه هذه السرقة الإجرامية، إلا أن يبحث عن طريقة لاستعادة هذه الغنائم المسلوبة. ومن هذا المنظور، لابدَّ من إعادة كتابة تاريخ الإمبريالية. فالسبب الوحيد للانحطاط المادي للحضارة الإسلامية، بعد العزّ الذي عرفته، هو إهمال العقيدة الإسلامية.

إذا عدنا إلى أركون، يجب أن نتساءل لماذا يرى فيه الإسلاميون أيضاً خطراً يهدّد إيديولوجيتهم. يفكّر أركون في مشروعه بإدخال العلم الحديث، ولكنه خلافاً للإسلاميين يتمنّى بإصرار تبنّي المواد الأكثر خطورة على شرعنة العقيدة الإسلامية، أي تطبيق طرق العلوم الإنسانية ومحتوياتها على الحقل الديني. ذلك أن نقد العلوم الاجتماعية يشكّل تحدياً في مشروع أركون، لأنه يشكك في مشروعية الاختزالات الإسلاموية.

(٥) المعرفية التجميعية المختلطة لدى المؤمنين التقليديين والشعبيين:

تأثرت هذه المعرفية في المغرب تأثراً كبيراً بالثقافة البربرية. فهي كما رأينا نتيجة حرتقة شعبية ناجمة عن معرفيات عديدة وشتى. ومع أن أركون يحافظ على ذكريات حنينية لهذه الحرتقة الشعبية، إلا أنّه يرفضها (انظر كتابه: «دولة المغرب»)، كما يرفض الحرتقات الإيديولوجية التي يفعلها القوميون في السلطة.

تغطي هذه الأشكال الخمسة من فهم الدين الحقل المعرفي الذي يندرج فيه مشروع العقل الإسلامي لأركون. في نهاية المطاف، يجب أن نتساءل إذا ما كانت معرفيات المقدّس الخمس التي ذُكرت هنا، تعاني مبدئياً من تنافر أساسي يحول دون التوفيق بين خطاب اللامعقولية الحديثة وخطاب المقدّس النبوي. فمن شأن التحليل النقدي أن يكشف النقاب دائماً عن السمة الحرتقية لهذه المعرفيات.

إن معرفية التوليفة الكلاسيكية التي تطورت في القرون الوسطى لاتكفي بحد ذاتها لتجنّب القطيعات المعرفية مع الحداثة. وكما يظهر ذلك محمد عابد الجابري[1] يستطيع الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ولاسيما فكر ابن حزم وابن رشد، أن يلهمنا ويدلّنا على طريقة التفكير الواجب اتباعها، ولكن يستحيل علينا أن نكرّر الحل الذي وجداه. فتكرار فكرهما الذي يندرج في الإشكالية الأرسطوية، قد يؤدي اليوم إلى فكر حرتقي مختلف تمام الاختلاف عن فكر الحداثة.

إن المعرفية الأخلاقية النبوية، التي تكون واضحة عندما تهتمّ بالتطبيق وتصف إيمان المؤمن، تستمر على المستوى المعرفي في ارتباطها بالاقيسة المأزقية الكانطية. فتكون مثل هذه المعرفية إذن ذات طابع تجميعي. ذلك أن السلوك الأخلاقي لايستطيع التوفيق بين الواقع العقلي والواقع المقدسي؛ مما يُثبت بنيوياً أنه ـ من وجهة نظر الفكر الحديث ـ حرتقة تجمع عدداً من العناصر المتنابذة. فالمعرفية السياسية التحريضية في الإسلامية، شأنها شأن المعرفية التجميعية، هما نتيجة صلات تتمّ بين عناصر غير متجانسة. فحُللت على أنها تجميع حرتقي بامتياز. فمن جهة نجد إرادوية ثورية تختلق وحدة إيديولوجية مصطنعة، ومن جهة أخرى، نجد أن الحسّ العملي هو الذي يسيّر بذكاء المقاربات الموجودة بين هذين المجالين غير المتجانسين. ويرفض أركون هاتين المعرفيتين الأخيرتين الناجمتين برأيه عن إيديولوجيا مغلوطة وعن فكر شعبوي.

أما الإيديولوجيا العلمية العقلية، على غرار الإيديولوجيا التي يقترحها أركون، فتعاني من هذه التنافرات. فلا يفي أركون بالوعد الذي قطعته الرومانسية في القرن التاسع عشر، أي بالتوفيق بين العقل والعواطف، وبين العقل العلمي وتجارب المقدس النبوي، ومنها التجربتان التوراتية والقرآنية. وبقيت رغبته في توسيع العقل العلمي دون تحقيق، كما يعترف هو نفسه بذلك. فالدفاع الذي قام به أركون عن حقوق الله في الإعلان عن حقوق الإنسان يبدو بحد ذاته غير منطقي. وكذلك الأمر بالنسبة لتطبيق عدد من مقولات ما بعد الحداثة لشرح النصوص القرآنية عقلياً، حتى وإن قدّم توضيحاً للإشكالية التي يجب حلّها، لأن هذا التطبيق يصطدم بحدود المقولات المستعملة. وكما أظهر النقاش الذي دار بين ديريدا وليڤيناس، تقترب هذه المقولات الأنطولوجية اقتراباً كبيراً من المفاهيم اليونانية

(١) ـ مقدمة في نقد الفكر العربي (بالفرنسية، باريس، ١٩٩٤).

المتعلقة بالمقدّس الطبيعي، أو المتشرّبة بالراديكالية اللاأدرية؛ فهذا لايتيح الفرصة لأن تستعمل هذه المفاهيم لشرح الرسالة الصادرة عن المقدس النبوي. ويُثبت الخلاف الجذري القائم بين أركون والطرق العلمية للمستشرقين أن تأويله القرآني يرتكز أيضاً على حرتقة تجمع بين عناصر لاتجمَع. ولكن قبل أن يحق لنا استخلاص مثل هذه النتائج لابد لنا أولاً أن نتابع بالتفصيل قراءة النص القرآني كما يقترحها علينا أركون.

مقابلة مع محمد أركون (رقم ٦)

هالبير: حالياً في الجزائر وفي المغرب أيضاً، نرى أن الحركات البربرية تعتبر نفسها المدافعة عن التعددية الديموقراطية وتعدّ ثقافتها جزءاً لايتجزأ من التراث المغربي. لهذا السبب أودّ منك أن تشرح تحديدك للهوية المغربية. في أعمالك تأخذ على المهاجرين العرب من الأندلس إلى فاس تعزيزهم «لمعارضات خطيرة» قائمة بين الإسلام الصراطي وبين الإسلام الشعبي. وتلاحظ أن هناك استبعادات موجودة داخل الهوية المغربية. فقد أدّى تأثير الفكر المالكي في المغرب إلى استبعاد أهل الذمّة والنساء والعبيد. فتقول: «في المغرب نجمت عن ذلك تلك القطيعة المعروفة جداً بين الدول المدن من جهة وبين الأرياف والجبال والصحراء». في هذا الإطار، تقترح مفهوماً جديداً هو «العالم العربي البربري». وفي نفس الوقت تقول إن الإسلام كان في «هذا العالم العربي البربري» «عاملاً من عوامل الاندماج والسلام والتقدم الإنساني». وتعطي المزابيين كمثال عن الأشكال المختلطة في الهويات. وتقول إن هويتهم هي «تبنٍّ بربري لتجربة المدينة المنورة». ما هي العناصر البربرية في الإسلام المغربي؟ وكيف تشرح توافق عناصر النبذ والاندماج كإعلاء لشأن حقوق الإنسان في الإسلام المعاصر؟

أركون: إن الهوية المغربية تشكّل أساساً القاع الثقافي البربري. وعندما أستعمل كلمة «الثقافي» أعني بها الإثنولوجي؛ أي آخذ الثقافة بمعنى المطبخ والثياب والأثاث والمعتقدات، وهذا كله. فهناك قاع ثقافي مغربي يمتد من بنغازي على الحدود المصرية الليبية إلى الأطلسي. وتشكل كل هذه المنطقة المجال البربري. ونسميه «بربري» لأن الرومان أطلقوا تسمية «برباريوس» على كل هؤلاء السكان؛ أي أن هناك ظاهرة تاريخية لهذه البقعة كلها ترجع إلى الرومان، لأن الرومان نظروا إلى هذه البقعة المغربية نظرة اثنوغرافية، ومنها الاسم الذي أطلق على هؤلاء السكان. لم يطلق هؤلاء السكان اسم «بربر» على أنفسهم. إنه الاسم الذي أطلقه عليهم هؤلاء المتمدنون القادمون من الخارج. وكلمة «بربر» كانت تعني «برابرة». هذه ملاحظة مهمّة. وعندما وصل العرب، فإنهم سمعوا الرومان والبيزنطيين يتكلمون بلسان «البرباريوس»، فقالوا «برابر». وكرروا الكلمة، فبقيت. وحتى الآن يتكلم الجميع عن «البربر». ولحسن الحظ أرى أن الكلمة الفرنسية Berbère تخفّف من وطأة كلمة Barbare.

بكلام آخر، نحن أمام ظاهرة تاريخية عريقة، تجلّت دائماً بنفس الشكل. أجل تجلّت، وفصّلتُ ذلك بمنطق جدلي أنثربولوجي تتعارض فيه الدولة مع المجتمعات المجزأة

التي لادولة لها. تتعارض الكتابة مع الشفوية. كذلك تتعارض الثقافة النخبوية مع الثقافة الشعبية، والصراطية الدينية مع الكفر. المعارضة كاملة. وهكذا عندك مستويان في مسيرة المجتمع المغربي ومجتمع المشرق كله. عندك مستويات عليا فيها علاقة وظيفية تربط بين القوى الأساسية الأربع، أي الدولة والكتابة والثقافة النخبوية والصراطية. فتتواجد دائرة السلطة في المجال السياسي واللغوي والثقافي والديني. أي أن المستوى الرمزي بكامله تتحكّم به قوة سلطوية، قد تكون الخلافة أو الإمارة، سمّها ماشئت. وتحت، هناك المستوى العميق والكتلة السكانية والمجتمع المجزأ والقبيلة والعشيرة والحمولة والشفوية؛ لم تكتب اللغة البربرية قط، ومازالت الثقافة الشفوية هي السائدة حتى الآن. الثقافة الشعبية هي الشعب والفلاحون والجبليون والبدو. فهم لايصلون إلى المدينة، ولا يصلون إلى السلطة إلّا استثناءً. هل ترى المنطق الجدلي؟ وفي القرن التاسع عشر كانت المغرب تسمّى «بلاد المخزن وبلاد السّبَى». هذا هو التعارض الأنثربولوجي. وهناك تعارض آخر بين الصراطية والثقافة الشعبية.

هاليبر: في هذا الإسلام العام والكامل داخل الثقافة الشعبية للبربر، هل نستطيع أن نقول إنك ترعرعت في هذا الإسلام الأصيل؟

أركون: لم أقل الإسلام الأصيل. لا. إنه إسلام المجتمع الذي أنتمي إليه؛ إنه المعبّر الديني عن فئتي الاجتماعية. هكذا. بكلام أنثربولوجي دقيق يجب أن أقول إنه التعبير الديني عن فئتي الاجتماعية. ويحتوي هذا التعبير بالتأكيد ملامح من الإسلام، لأن هناك صلوات وصوم؛ من جهتي ذهبت للحجّ بصحبة أمي إلى ينابيع غازيّة نسب الناس لها أرواحاً، وزرت أشجاراً من الزيتون ضخمة ومعقودة عمرها مئتا سنة أو ثلاث مئة وتعتبر أشجاراً تسكنها الأرواح. ويذهب الناس ليلتمسوا البركة من هذه الأرواح. ويقول الدين الرسمي عن هؤلاء الساكنين في الأعالي هناك إنهم أرواحيون. إننا أرواحيون. أجل لقد خاض علماء الدين عندنا في الثلاثينات والأربعينات صراعاً ضارياً مع إسلامنا نحن، ذلك الإسلام الخرافي السحري.

لغتنا هي القبائلية. حتى سن السابعة عشرة لم أكن أعرف العربية إطلاقاً. ثمّ تعلّمتها؛ ربما مع شيء من السهولة لأنني كنت أسمعها في الشارع. تعلمتها في الكتب. وعندما خرجت من المنطقة القبائلية لألتحق بالمدرسة الثانوية في وهران بدأت تجربة المثاقفة المزدوجة والمواجهة الثقافيّة. كان عليّ من جهة أن أتعلّم العربية وأكتشف المجتمع الجزائري الناطق بالعربية وليس بالبربرية، ومن جهة ثانية كان عليّ أن أكتشف المجتمع الفرنسي المستعمر. في سنّ الثالثة عشرة ترتّب علي أن أواجه صدمتين ثقافيتين

في صباي. وقد تركتا أثرهما لأنني خضت صراعاً داخلياً لأتمكّن من التأقلم مع هذا الوضع. ولم يكن بوسع أحد أن يساعدني لا أبي ولا أمي ولا الجوار، كنت وحيداً مثل كثيرين من الجزائريين. لست ظاهرة استثنائية. نحن الذين خضنا هذه التجربة عديدون.

وهذا ما خلق عندي تلك النظرة النقدية وتلك الرؤية التي ترفض السيطرة وذلك الإصرار المستمرّ على الديموقراطية والحرية وأيضاً ذلك التأكيد على احترام الشخص البشري، وذلك التقارب النفسي مع اليهود، أي أولئك اليهود الذين درست معهم وعرفتهم في الجزائر لأنهم ناضلوا هم أيضاً.

ولكنني أعتقد أن نضال البربر والمزابيين والشوايا والقبائليين وغيرهم كان أصعب، أثناء التواجد الفرنسي. كانت أمامنا جبهتان ليس لهما نفس الدلالة. بعضهم كانوا جزائريين ومسلمين بفروق ثقافية خاصة. ولكننا لم نكن نتكلم لغتنا. أما الآخرون فكانوا يمارسون الغطرسة الاستعمارية وينادون بالجزائر فرنسية. هذه هي سيرة حياتي. هل ترى جذور هذه السيرة؟ هل ترى في هذه السيرة النماذج المشبعة بالتاريخ التي تضعك في موقع النزاعات التاريخية الكبرى. إن معرفة اللغة لاتعني فقط التاريخ؛ إذ تكتشف المجابهات الكبرى بين الفئات الاجتماعية التي تعيش في الحيّز الاجتماعي نفسه.

هالبير: ومع ذلك أسأل بإصرار عن ذلك «التملك البربري» للحدث الإسلامي. هل بالنتيجة هناك إسلام بربري أو كيف تحدّد هذه النتيجة؟

أركون: هنا يجب تمييز المراحل التاريخيّة. انظر إلى المغربي ابن خلدون في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. لقد ولد في المغرب في أوساط الأرستقراطية العربية. وعندما بدأ يتثقّف، وجد مكتبة عربية غنية جداً بالثقافة. فانفتح لها وأصبح مثقفاً كبيراً ومفكراً مهماً، لأن المكتبة العربية والجو الثقافي العربي في تونس وفاس وقرطبة والقاهرة كان غنياً ومزدهراً في زمانه. والنتيجة هي ابن خلدون.

أما أنا فقد نشأت في الجزائر إبّان الأربعينات والخمسينات. ولم أحظ بمثل تلك المكتبة. لقد درست في ثانوية فرنسية علمانية أثناء الجمهورية الفرنسية الثالثة. وكنت بعيداً عن كل مكتبة عربية. لقد اختلف الأمر. كان عليّ أن أقاتل وحدي وأروي ذلك في مقدمة أطروحتي. فضل «مدرسة الأنّال» أنها حررتني وزودتني بأسلحة ثقافية جديدة لأحل هذه المشكلة التي لم تحلّ في الجزائر، لأن أساتذتي كانوا هناك في درجة

الصفر. لم تكن هناك أية بنية ثقافية، كانت الصحراء. لقد تعلمت على يد شخص يشبه هنري بيريس الذي كان مربياً ممتازاً، لقد كان معلماً قصير القامة ولايشعر بأي قلق فكري ولا بأية مشكلة أو نظرة فكرية إلى وضعنا، مع العلم أنّ الغليان كان قد بدأ مع الحركة الوطنية وأن الحرب ستنشب بعد ذلك بثلاث سنين. لقد كنت في الكلية عام ١٩٥١. وكان الجنون.

هالبير: نعم، ولكنك لم تقتلع من جذورك بسبب الفرنسيين فقط. فلقد ألغت السلفية ـ التي استُلهم فيها الكفاح من أجل الاستقلال ـ ألغت العُرف، أي عاداتكم البربرية. ذلك أن علماء الدين استبعدوا هذه العادات، فهل أبعدوكم أيضاً عن جذوركم؟

أركون: نعم، لأن موقف هؤلاء العلماء كان مليئاً بالقهر والصدّ، فلم يكن بوسعي أن أقبل به. لذا فقد رفضت المستعمرين ورفضت السلفية وكل شيء يدور حولي في المجتمع الجزائري. ومع ذلك كان هذا المجتمع مجتمعي، فاستُبعدت. ماذا أقول عن العرف؟ إنه يتضمّن ـ كما هو الحال في التراث الإسلامي ـ أشياء قديمة بالية يجب أن تخضع للنقد نفسه.

لم أكن أرغب في شيء إلّا في الذهاب إلى باريس. أجل، من هناك، كان الناس ينظرون إلى باريس كمكان للتحرير. عندما يصل أحدهم إلى باريس يرى الأشياء بعين مختلفة، إذ يجد هنا شتى الانفتاحات الفكرية؛ وفعلاً اكتشفت هنا «مدرسة الأنال» التي كان فيها فرنان بروديل وليڤي ستروس وباحثون آخرون. لهذا السبب أنا مغرم بالعلوم الإنسانية والاجتماعية لأنها أدوات حقّة.

هالبير: إن تلك الحداثة التي وجدتَها في العلوم الاجتماعية في أوروبا قد أثّرت بدورها تأثيراً عميقاً في المغرب. ألم تظهر أيضاً في الخطابات السياسيّة؟

أركون: كلا، ما كل هذا إلا حرتقة. لا أعرف خطابات سياسية مغربية قد أخذت على عاتقها مجمل المعطيات في المجتمع المغربي، كما حدّدتها منذ قليل، أي بدءاً بينغازي. لا أقول المجتمع البربري بل المجتمع المغربي، وآخذ بعين الاعتبار جميع العناصر المكونة للهوية المغربية النابعة من ٢٥ قرناً في التاريخ، أي عملياً من الرومان وحتى أيامنا. أضمّن فيها كل هذا، أي أنّ البعد الروماني في تاريخ شمال أفريقيا يشكّل جزءاً من الهوية المغربية. عندما تذهب لزيارة «جميلة» في الجزائر، تشاهد مدينة رائعة تتحاذى فيها المدينة الرومانية الوثنية والمدينة المسيحية في القرن الثالث للميلاد؛ والمدينة

محافظ عليها بشكل ممتاز. ففي مخطط المدينة هناك الهياكل والسوق وكل شيء، إنها مدينة كاملة في قلب الجزائر. أرى أن هذا البعد رائع. هل أستطيع أن أضرب عرض الحائط كل هذا الغنى؟ هو لي، وشأنه شأن مسجد القيروان وشجرة الزيتون التي زرتها مع أمي.

٧) قراءات.

كيف يقرأ أركون النص القرآني؟

استبعاد المستشرقين واستبعاد الصراطية.

«كان باستطاعة النص أن يولد هنا بدلاً من الحجاز. كان باستطاعته أن يتبجّس من ذلك الحد الذي ينظّم الأشياء بشكل نهائي وينفي الاحتجاج والأجواء المعكّرة. هو النص الذي يلجم العالم بتصلبه وجماله، هو النص الذي لايقبل إلاّ الخضوع. النص الغيور والمستبدّ الذي لايقبل بوجود أي كلام آخر أو أية صورة معبرّة. يتناوب النكوص والتتابع وحدهما في آلية الكامل. لقد شطب النصُ الوجودَ إذ جعله يسمو دفعة واحدة. فانهار العالم الحسي والشهوي. وكان القيظ العميرة المتوازنة وحدها» (طاهر جعوط: اختراع الصحراء، ص١١٥ بالفرنسية).

١ ـ مثال عن القراءة القرآنية لمحمد أركون: من «الاجتهاد» إلى «نقد العقل الإسلامي» (١٩٩٠):

يقدّم لنا أركون للمرة الأولى قراءة منهجيّة للنص القرآني، معتمداً على أطروحة المستشرق ر.س. باورز المنشورة في برينستون عام ١٩٨٦. ولكي نفهم الموقف الوسطي لأركون الواقع بين الإسلاميين والمستشرقين، ولكي نتأكد من أنه يحتل عن جدارة هذا الموقع، لابدّ من متابعة الجهود التأويلية التي بذلها أركون والتي تتعرض حتّى للتفاصيل.

عندما يقترح المرء تأويلاً جديداً للقرآن يتعرض لمهاجمات يشنها عليه أنصار الصراطية والإسلاميون. ويُعرب لنا أركون عن أن جو التهديد الذي يسود في مجتمعه الإسلامي قد منعه من نشر كتابه قبل ذلك، فيقول: «إلّا أن المناخ الإيديولوجي الذي خلقته منظمات الإسلاميين حتى في البلدان الغربية وبخاصة في فرنسا، قد دفعني إلى أن أرجئ إلى الآن كل إصدار يتعلق بموضوع له مثل هذه الأهمية. لا لأن مسعاي يشكك في أي بند من بنود العقيدة الشائعة في الإسلام، ولكنّ اتساع ما يستحيل التفكير فيه داخل المجتمعات الإسلامية الحالية يخلق ملابسات خطيرة ومتكررة وشائعة يردّدها خطاب نضالي غريب تماماً عن فكرة

اللاهوت المعاصر المفهوم والممارَس كإيمان حيّ يتفاعل مع الزمن، أي أنه يتفاعل مع التاريخية الأساسية للعقل وللقيم»[1].

وإذا صدّقنا أركون نجد أن الإيمان الحي شيء مستحيل إذا لم نتمكن من مقايسته بالتطورات العلمية وبالرؤى الأخلاقية في حقبة من الحقبات.

ولتأويل القرآن، لجأ المسلمون إلى إحدى الوسائل التقليدية، وهي الاجتهاد. في البداية كان الاجتهاد وسيلة وضعت تحت تصرف جميع المؤمنين ولم تكن حكراً على حلقة ضيقة من علماء الدين: ولم يطبَّق الاجتهاد قط خارج السياق التاريخي وخارج التأثيرات الإيديولوجية. ويذكّرنا أركون بأنّ المجاهدة تشكّل جزءاً لايتجزأ من برنامجه، يقول: «إن الاجتهاد لم يكن قط ولايمكن أن يكون اليوم تمريناً ذهنياً بحتاً يعالج مسائل لاهوتية ومنهجية مجرّدة وبعيدة عن مقتضيات الدولة وضرورات المجتمع. وبكلام آخر، يجب أن ينقّب كل ممارس للاجتهاد، وفي كل وضع، عن الانحرافات الإيديولوجية في العملية الذهنية التي هي كناية عن اتصال مباشر يقوم به الذهن البشري حول كلام الله كي يفقه المقاصد البعيدة والمعاني التأسيسية التي يترتب عليها تسليط الأضواء على الشريعة وضمان شرعية التصرفات والأفكار البشرية أثناء الحياة الأرضية. يجب التأكيد على الادعاء المسرف والتكبّر المفرط للفكر الذي يظن أنه قادر على الاتصال المباشر بكلام الله وعلى فهم يتناسب مع مقاصده كي يعرب عنها في الشريعة ويثبّت بالتالي الأحكام الإلهية للمعايير الشرعية التي يسلكها ويفكر فيها كل مؤمن خاضع لاختبار إطاعته الله»[2].

لقد اعترف المتكلمون بإمكانية الخطأ في تطبيق الاجتهاد، ولكن ما بنوه قد أدّى في النهاية إلى إقامة وفرض نظام مغلق داخل الشريعة. ولكي يفتح المفكر المسلم في عصرنا مغاليق هذه الأنظمة التقليدية، فإنه يواجه «مهمّة مريعة تقضي بنقل الشروط النظرية والحدود الاجتهادية من المجال اللاهوتي الفقهي الذي حصره فيه المتكلمون إلى مجال التساؤلات الجذرية وغير الواردة في التراث الإسلامي وتتعلّق **بنقد العقل الإسلامي**»[3]. ومن الواضح أن «التساؤلات الجذرية» التي يقترحها أركون لإجراء مقابلة بين النصوص القرآنية لاتتماهى مع الاجتهاد الكلاسيكي. ويعترف أركون أن

(١) ـ «الإسلام والحداثة. مسألة الاجتهاد»، باريس، ١٩٩٠، ص٢٠٥.

(٢) ـ المرجع نفسه، ص٢٠٢.

(٣) ـ المرجع نفسه، ص٢٠٣.

طريقة الاجتهاد الكلاسيكي لم تعد تفي بالغرض. ويدعو للانتقال إلى مجالات علمية أخرى، إذ يجب على العلوم الدينية أن تنفتح وأن تحل محلها التساؤلات الجذرية التي تطرحها العلوم الحديثة. ومن هنا تظهر أهمية الأسئلة التي طرحتها في الفصل العاشر من هذا الكتاب والتي ظهرت بعنوان «جدل بين محمد أركون ورون هاليبر»، وفيها نقاش حول القيمة الحالية للاجتهاد الكلاسيكي. كمبدأ معرفي، تقع مقولة العقل الإسلامي في إطار التعقل العام للعلم الحديث. ولاتعني بالنسبة لأركون شيئاً آخر سوى المقاربة العلمية الحديثة في تأويل النصوص. أما صفة «إسلامي» فلا تعني سوى الإحالة إلى فاعل نصي وسياقي وإلى أحداث تاريخية مثبتة تتعلق بأصل الإسلام وبحياة النبي. يقول أركون: «لاتعني مقولة العقل الإسلامي عقلاً متميّزاً ومختلفاً أو يمكن تبيان اختلافه عند المسلمين، إذ أنه ملكة عامة لدى جميع الناس. ويكمن الاختلاف، كل الاختلاف، في صفة «إسلامي»، أي في المعطى القرآني وفي ما أطلقت عليه تسمية «تجربة المدينة» الذي أصبح «نموذج المدينة» بفضل عمليات الاجتهاد المتواترة»[1].

ويرى أركون أن «الانتقال من الاجتهاد إلى نقد الفكر الإسلامي» هو «طويل وشاق». ويحيلنا إلى الجدل المتعلق بوضع المرأة في الشريعة. ومن المهم أن نلاحظ أن الاجتهاد الكلاسيكي يختلف اختلافاً جذرياً عن نقد العقل الإسلامي. فهذا التباين هو الذي يثير مسائل تتعلق بالصلاحية الحالية للتطبيق التقليدي للحلول التي تقدمها الشريعة، وهي حلول تقدَّم كحلول إلزامية في البلدان الإسلامية. كذلك يجب التساؤل عن شرعية علماء الدين الذين يطبّقون الآن ويُقرّون أحكام الشريعة في حياة المؤمنين. هل يجب تغيير هذه الطبقة الكهنوتية التي تمارس مهنة لم يعد تأهيلها المهني مناسباً، بسبب معرفية العلوم الحديثة؟ يقدّم أركون لهذه التساؤلات إجابات لاتخلو من الغموض (انظر الفصل العاشر: حوار). من الصحيح أن الشخصيات المعروفة كأركون قد تُمَسّ بذلك، إن عبّرت عن رأيها بوضوح، وهذا ما أثبته وضع فاطمة المرنيسي التي يقول عنها أركون «لقد صوّب رجال الدين صواعقهم عليها، لتمسّكهم بالاستئثار بالمذهب»[2].

يجب على علماء الدين أن يخطوا «خطوات حاسمة نحو الحداثة الفكرية». وإذا

(١) - المرجع السابق، ص٢٠٣.

(٢) - المرجع نفسه، ص٢٠٣.

كان عالم الدين الإسلامي من جهته قد تربّى على علوم الاجتهاد الكلاسيكي وابتعد عن «مختلف العلوم الحديثة المتداخلة، واضطر إلى تجنّب جرح ضمائر المؤمنين وتعنيفها، توجّب على علماء الدين بدورهم أن يؤدوا مهمتهم كوسطاء العلمية الحديثة»[1]. ومع أن أركون يفترض في العالِم المسلم الذي حل مكان العالِم التقليدي أن يطّلع على علوم الاجتهاد الكلاسيكي، نتساءَل عن تحديد مجال عمله بحيث «لايجرح ضمائر المؤمنين ولايعنّفها». وتُعتبر ضرورة إدخال «المقتضيات التدليلية للمعرفة العلمية الحديثة» لتأويل القرآن تجديفاً في نظر «ضمائر المؤمنين» في العالم الإسلامي. ونكاد نجهل جهلاً كاملاً نتائج قرن من البحث العلمي في مجال الاستشراق الذي يرفضه الناس بعامة قبل أن يتجرأوا على معرفته. إن هذه المعرفة مستحيلة فعلاً لأنّ القسم الأكبر من العمل الذي قام به الاستشراق في القرن الماضي يتعرّض للمنع.

بسبب هذا المنع وبسبب انغلاق العالم الإسلامي، والعربي بخاصة، على مشاريع التجديد كمشروع أركون، فإن هذا العالم يضيّع دفاعه الوحيد الفعلي ضد الاستقطاب الأصولي الذي يزداد ترسخاً. وأرى أن العالم الإسلامي يستسلم طواعية لأنماط من التفسير تخلق جواً عاماً من القمع الديني، حتى في الأوساط الشعبية. عندما تتجنّب السلطات المسؤولة النقاش المفتوح وعندما تسلّم مقاليد الأمور الدينية للشرطة فإنها، عوضاً عن إنارة الأذهان بالنقاش العام، تنشر الظلامية والعنف والانتحار الثقافي والمادي الناجم عن ذلك.

وكمثال على مشاكل التأويل القرآني، يتصدّى أركون لأحكام الإرث والوصية، معتمداً على نتائج البحث الذي قام به المستشرق الأمريكي «باورز». وتؤدي النصوص القرآنية المتعلقة بهاتين المسألتين إلى تأويلات متناقضة. لذا يجب تفضيل بعض النصوص القرآنية على بعضها، فيُنسخ بعضها، وفقاً لمبدأ الناسخ والمنسوخ في الإسلام. ولم يتجرأ أركون بطريقته الحذرة جداً على الوصول إلى استنتاجات ملموسة تتعلّق بالتشريع الخاص بالإرث والوصية. فهو لايتوقف إلا عند بعض الاعتبارات المنهجية ونتائجها، كي يخلق ثغرة أمام المشرّعين. أمّا النصوص المتناقضة المثيرة للجدل فهي التالية: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين... لاتدرون أيّهم أقرب لكم نفعاً فريضة من الله إن الله كان عليماً حكيماً﴾ (النساء، ١١). ﴿...يبيّن الله

(١) ـ المرجع نفسه، ص٢٠٤.

لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم﴾ (النساء، ١٧٦).

وخلافاً لهذه التوصية الواضحة يذكر القرآن أحكاماً أخرى يسلّط عليها التفسير القرآني الكلاسيكي مبدأ الناسخ والمنسوخ، كما فعل الطبري مثلاً:

﴿كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين. فمن بدّله، بعدما سمعه، فإنّما إثمه على الذين يبدّلونه إن الله سميع عليم. فمن خاف من موصٍ جنفاً أو إثماً فأصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾ (البقرة، ١٨٠ - ١٨٢).

﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متعاً إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم في ما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم﴾ (البقرة، ٢٤٠).

٢ ـ تعارض القراءة السردية والقراءة الصراطية والقراءة الاستشراقية:

إذا أخذنا على سبيل المثال الطبري المفسّر الكبير الذي «سعى لاستقرار التفسير» وأخذ على عاتقه مسؤولية التدخل النحوي في النص، يُظهر أركون كيف أن الصراطية، كثقافة تاريخية لمعظم الناس، فرضت نفسها على قراءة النص وتأويله. يقول أركون: ما ينقصنا «هو الفحص النقدي المتساوي مع الرهان الأول في كل مسألة من مسائل القراءة، ألا وهو تصويب الشكل اللغوي الأصلي لكلام الله»[١]. إننا نعرف «انتهازية المشرّعين» «من خلال الناسخات والمنسوخات».

لضبط الروايات، لايجد نقد الإسناد أصداء له إلّا في نقد فقه اللغة الذي قام به المستشرقون، إذ «نظّم هذا النقد الوضعي التواريخ الصحيحة وواقعية الأحداث وتصحيح النصوص والمعاني ورفض البتّ في جميع الأحداث المشكوك فيها»[٢].. ومع أن أركون ينتقد الاستشراق فإنه يعتبر هذا النقد الوضعي إيجابياً، فيقول: «نستطيع تجاوز مرحلة لم يتمكن الأقدمون من تجاوزها لافتقادهم الوسائل والطرق المناسبة»[٣]. ومن العبث أن يظهر الوعي الإيماني مصدوماً، بل على العكس يجب أن ينكبّ هذا الوعي على واقعه الخاص، كما يجب عليه أن يطرح على نفسه السؤال التالي: «في التفسير كيف نستطيع الانتقال من قول الله الحق (الوحي) إلى قول المتكلم الفقيه الحق (أصول الدين وأصول الفقه) لضمان المعتقد الصحيح لجميع المؤمنين؟»[٤]

(١) و(٢) و(٣) ـ المرجع السابق، ص٢٠٨.

(٤) ـ المرجع السابق، ص٢٠٩.

تدفعنا هذه المسألة إلى البحث الذي تجاوز حدود فقه اللغة والتاريخ، لأنها توجّه «التحليل نحو الألسنية وعلم النفس التاريخي والإناسة الاجتماعية والثقافية»[1]. ويرى أركون أن المشكلة الكبرى ليست التركيز ـ كما يفعل المستشرقون ـ على أصالة النصّ وعلى قول المتكلم الفقيه الحق، وليست التبيّن من الإيمان الحقيقي لدى المؤمنين، كما يفعل فقيه الملّة، وإنما توضيح التبدّل الذي يتيح الانتقال من مستوى إلى آخر. وعندما يعالج الفقيه هذه المسألة، فإنه يتصدى للّغز اللاهوتي المتعلق بنشأة الإيمان لدى المؤمن، ويصرّ وفقاً لطريقته الخاصة على ضرورة التحليل العلمي بتوظيف جميع العلوم التي تدرس الدين. في تحليل كهذا يرى أركون أنّ المقولة الأساسيّة هي سردية النص فيقول: «سنظهر كيف أن هذه السردية تحبّذ التصور الخيالي على العقل التاريخي لخلق إيمان لايمكن فصله عن المتخيّل الاجتماعي»[2].

يتجاوز أركون إذن حدود البحث التاريخي والفيلولوجي للمستشرقين وينتقدهم على انكفائهم على هذا المجال المعرفي المغلق. بعد رفض أركون حدود العلم الاستشراقي، إلى أي مدى يمكن القبول بمشروعه؟ إلى أي حدّ تنطبق نتائج البحث الاستشراقي على مشروع أركون؟ عندما نريد أن نتجاوز حدود علم اختصاصي وأن ندخل إلى مجال متعدد الاختصاصات، يجب أن نتنبه كي «لانلقي بالطفل مع ماء حمّامه». هل تستطيع دراسة الظاهرة السردية بالطرق الإناسية أن تحلّ محل النقد التاريخي؟

يرى أركون أنّ التفسير القرآني يهدف إلى توضيح الانتقال من سرد النصّ إلى إيمان المؤمن. فكيف يتمّ المتخيّل الإيماني؟ وما هي علاقاته بالمتخيّل الاجتماعي والثقافي؟ تتواجد على الساحة ثلاث فئات، لا بل أنها تتنافس لتغليب إجاباتها؛ فهناك المفسرون القدامى للتراث الإسلامي وهناك المؤرخون الحديثون للاختصاص الاستشراقي، وهناك المؤمنون أنفسهم المنكفئون على قناعاتهم الطائفية الجزئية. ولكل فئة مآربها في البحث عن فهم النص، كما أنّها تصوغ أسئلتها انطلاقاً من مصالحها الخاصة. لذا فإن المفسّر القديم يطرح أسئلة مختلفة عن أسئلة المؤرخ وفقيه اللغة. يقول أركون: «عندما يقدم الطبري لكل كلمة أو عبارة أو تركيب أو آية يشرحها بقوله «يقول الله» فإنّه لايتساءل عن الشروط المعرفية الممكنة ومن ثمّ عن شروط المشروعية اللاهوتية التي يوضّح بها

(١) ـ المرجع السابق، ص٢٠٩.

(٢) ـ المرجع السابق ص٢١٢.

الفكر البشري المقاصد الحصرية لكلام الله. يجب ألّا نقول إنّ فكر القرنين الثالث والرابع للهجرة كان يجهل التساؤل المعرفي، ذلك أن التفكير الأرسطوي كان في متناول المثقفين، اللهم إلّا إذا رفضوا هذا التفكير رفضاً مسبقاً ونددوا دون تأخير بالسجال اللاهوتي المتعلق بخلق القرآن، بدل أن يتعمقوا في هذا السجال ويُثروه دافعين به نحو المجابهة المعلنة بين العقل الفلسفي والعقل اللاهوتي والكلمة الإلهية»[1].

إذن من المهمّ ألا نرفض التفسير الكلاسيكي ونقارنه بالعلوم الحديثة، بل بالعكس أن «نعمّقه» و«نثريه». ولكن اهتمام التفسير التقليدي بالنص يختلف عن اهتمام المؤرخ العلمي الحديث به ذلك أنّ (وهنا البديهية الثانية) «المفسّر التقليدي لايتردد في البت في نقطة استغلقت تماماً عليه. فمع أنه ينادي باحترام مبدئي لكلام الله، إلا أنه لايتردد في تأويل المعنى الذي تقتضيه الحاجة إلى وحدة الأمّة وضغط العادة الحية واستراتيجيات القوة ورعاية سير ممتلكات المجتمع. ذلك أنها تشكّل الرهانات غير المعلنة لكل تشريع يتعلق بأشكال الإرث»[2].

تقلص رهانات التفسير التقليدي من مجال إجاباته عليها. وليس هذا التقليص ثمرة المصادفة وليس من السهل التشكيك فيه، لأنه يؤدي إلى نظام مغلق. فيفتح هوة عميقة بين أصل الحقائق المنزّلة من جهة وبين الإسلام الموجود فعلاً الذي أصبح إيديولوجيا دولة، إنْ في إطار الخلافة القديم وإن في إطار الدول القومية الحديثة. ويدفعنا تقليص التفسير التقليدي هذا إذن إلى النظر في البديهية الثالثة التي حللها أركون قائلاً: «لقد خلق تدخّل المفسرين والفقهاء هوّة بين النظام التشريعي الذي كان يتوخاه القرآن وبين النظام الذي حددته وطبقته دولة الخلافة ثمّ دولة الإسلام (أكانت سلطنة أم إمارة أم مملكة أم جمهورية كما هو الحال اليوم)»[3].

لقد أدت الفجوة السياسية القائمة بين رسالة القرآن وأنظمة شرعنة الدولة إلى إنشاء مجموعات مختلفة من الأحكام الشرعية لم تستحدث للعالم الإسلامي فحسب بل أيضاً للعالمين اليهودي والمسيحي. ونظراً لأن نمط المعرفة في العصر الحديث يختلف عما كان عليه في الماضي السحيق، فإنّ صدقية هذه الأنظمة القانونية والسياسية المختلفة تتعرّض للخطر والاسترابة. فقد اندثرت الافتراضات الفكرية والثقافية المسبقة،

(١) ـ المرجع نفسه، ص٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٢) ـ المرجع نفسه، ص٢١٣.

(٣) ـ المرجع السابق، ص٢١٣ ـ ٢١٤.

كما اندثرت الافتراضات الاجتماعية والسياسية التي تتيح الفرصة غير المشروطة لتكرار بديهية الأحكام الشرعية للدولة. ولم تعد صدقيتها تستند إلّا على قبول الخوارق والاستسلام المطلق لهذه الخوارق. فبينما واءم التقليد بين الإيمان المعقلن والإيمان الغيبي الذي يتعارض مع المنطق والعلم، نرى أن التاريخ قد فتح ثغرة بين هذين الإيمانيين. يقول أركون:

«كان على الفقهاء اللاهوتيين في اليهودية والمسيحية والإسلام أن يقيموا علماً، هو الفقه وأصوله في الإسلام والحق القانوني في المسيحية والحلقة في اليهودية، ليتبينوا عقلانياً من تجذّر الشريعة في الوحي وليضمنوا بالتالي الوظيفة الآلية للشريعة كسبيل للخلاص. ورأينا كيف أصبح هذا التبيّن إشكالياً، لأن الأدوات الفكرية والأطر الثقافية التي جعلتها ممكنة وميسّرة قد فقدت اليوم رونقها. وهكذا فإن كشف الآليات الدلالية للخطاب السردي، وتحليلات الاستعارة والرمز، والرؤية الإناسية للتصورات الأسطورية لم تعد تسمح للقص التقليدي بإغراق الوعي في عالم العجائب والغيبيات لمفاجأة كل اعتراض نقدي وفتح القلب على جميع الحقائق الدينية (في القرآن يعتبر القلب مركز المعرفة اللذيذة و«العقلانية» في آن)»[1].

ويسعى أركون إلى إنقاذ جوهر الدين، إذ يعتبره مسجوناً في السرود التي يرويها المؤمن. فيتهم المستشرقين بالوضعية ويلومهم على إهمال وإنكار هذه الحقيقة. إن النزاع الذي يقصي رجل العلم عن المؤمن يتعلّق بسردية الإيمان الذي تتعارض بديهيته مع واقع العلم. يقول أركون:

«إن البديهيات التي ذكرتها للتوّ تفرض نفسها على الذي يعمل في فقه اللغة وعلى المؤرخ الحديث، ولكنها لاتفرض نفسها على الوعي الإيماني للمفسر التقليدي وللمؤمنين، لأنّهم يرون في القصص المروية براهين حسية وتحديدات تاريخية وتجسيدات حقيقية للآيات القرآنية. إن البديهية التي يستخلصها المؤمن من مجمل السرود تلغي كل البديهيات التي يلجأ إليها العامل في فقه اللغة وتاريخها فيتصور ويتوهم الواقع المتخيّل والرؤية غير المتماسكة وكل ما يطالب به المؤمن. هل يمكن تجاوز هذين الموقفين المتنابذين واقتراح حقل تعقّل يعي فيه المؤمن وفقيه ومؤرخ اللغة تباين مواقفهما المعرفية؟»[2].

(١) ـ المرجع السابق، ص٢٢٨.

(٢) ـ المرجع السابق، ص٢١٤.

كيف يحلّ أركون هذا النزاع الناشب بين المؤرخ الحديث والمؤمن؟ يرى أن علم الإناسة الثقافي وعلم النفس يستطيعان وحدهما الانتصار على هذا التنابذ العقيم بين المؤمن ورجل العلم، إنْ أظهرا أنهما قادران على التلاقي في ميدان عقلي جديد، ويعتبر أركون أن هذا الميدان الجديد يستطيع أن يحيط بنقد العقل الإسلامي، وهو النقد الذي أقامه هو. ولكن بما أن أركون يتابع ردود الأفعال التي يثيرها مشروعه، فإنه يقول لنا إنه وقع ضحية «شكية متنامية». ويرى أن تبنّي التصرفات المتباينة مرتبط بمواقف سلطوية، أكانت مذهبية أم سياسية، ويعبّر عنها أشخاص يطلقون الأحكام. فلا نستطيع إذن تعديل هذه التصرفات، باللجوء فقط إلى العقل.

ويرى أركون أن المؤرخين وعلماء فقه اللغة الحديثين يخضعون هم أيضاً للأحكام المسبقة. فلا يهتمون بالظروف التي يجب دراستها لتحديد المعنى في التقاليد الشفوية، وهي ظروف تختلف عن مثيلتها في السياقات الكتابية. ولكي يثبت أركون ذلك، ينهض بنظرية تقول إن هناك فجوة كبرى بين الشفوي والكتابي في التعبير عن المعنى. وتبدو لي هذه النظرية اعتباطية لا بل مصطنعة، لاسيما في الفترة الزمنية التي يدور حولها النقاش. يقول أركون:

«ولكن علماء فقه اللغة الحديثين لايعيرون اهتماماً كبيراً لظروف إنتاج المعنى في السياقين الشفوي والكتابي. وحتى إذا تمّ تدوين الروايات التي جمعها المفسرون وكاتبو السيرة النبوية والأخباريون وجمّاع الشعر القديم، فإنه يجب ربطها بالظروف التي نشأت فيها وبتعامل السياق الشفوي معها. لنأخذ مثالين ساقهما الطبري ويتكلمان عن زحف حيّة من الحيات إلى غرفة عمر بينما كان يهمّ بالبتّ في معنى كلمة «كلاله»، وعن الحركة التي قام بها النبي عندما رشق بماء وضوئه جابر بن عبد الله المغمى عليه. في الروايات الشفوية، لايحظى هذان الحدثان بتساؤلات نقدية يطرحها السامعون، بل على العكس من ذلك يدخلون عالم الخوارق وإرادة الله السرية، فتأخذ الأفكار والمواقف فوراً معنى أكيداً ونهائياً لايناقش. وعندما ننتقل إلى النص المكتوب نرى أن الانطباع الذي تثيره هذه التدخلات «العجائبية» تفقد قوتها تدريجياً، وتفقد بالتالي وظيفتها، إلى أن تطمسها القراءة النقدية والعقلانية طمساً كاملاً وتحيلها إلى «الخرافة» فـ «قصص الأولياء»، أي أنها تعتبرها ظواهر يتسم بها الوجدان الأسطوري والمعرفة المرتبطة به»[1].

(١) ـ المصدر السابق، ص٢١٥.

عندما تتحول الحكايات الشفوية إلى نصوص مكتوبة، قد يفقد العنصر المعجز سلطانه ووظائفه. والحال أن قراءة المستشرقين النقدية قد تخفي هذه الظاهرة. عندما يجد أركون في مجرد الانتقال من الشفوي إلى الكتابي سبباً لتحوّل معنى السرود التي تكتسب ـ بعد أن تفقد طابعها العجائبي ـ «معنى أكيداً ونهائياً لايناقَش»، فإنه يطرح مقولة يقينية يجب البدء بإثباتها. تظهر الدراسات الأناسية بوضوح أن هناك علاقة بين ظهور النصوص المكتوبة وبين البعد القمعي للمهمات الكهنوتية والوظيفية الدولتيّة، ولكن هذه الدراسات نفسها لاتقول بزوال العنصرين العجائبي واللاعقلاني. ولضرورات خاصة بأركون، نراه بشكل شبه خفي على الصعيد الفكري يعزو بروز ظواهر تلعب دوراً رئيسياً في تفكيره، إلى الانتقال من الشفوي إلى الكتابي ثم السردي. ولكن أركون عندما يطمس عدداً من التحقيقات الاناسية التي لاتخدم أطروحته، فإنه يلجأ إلى عناصر تنتمي فعلاً إلى المراوغة. يرى أركون أنّ الانتقال من الكتابي إلى الشفوي يتخذ معنى جديداً وحديثاً يتضمّن حتى فكرة العلمنة، ذلك أن سيرورة الانتقال من الشفوي إلى الكتابي تعني الزوال التدريجي للتقديس، وضياع الوظيفة العجائبية للنص إلى أن تتلاشى تماماً [1].

إلى جانب هذا التوجه «الوضعي» للمستشرقين الذين لايعيرون اهتماماً بما يوحيه النص الشفوي السردي للمؤمن، يفترض أركون أن المفسرين القدامى والفقهاء قد تبنّوا موقفاً وسطاً ولكنّه غير ملائم. يقول: «غير أن الفقهاء والمفسرين القدامى قد تبنوا موقفاً وسطاً بين هذين النظامين المعرفيين، فقد أثبتوا الأشكال الشفوية الأولى للسرود وأخذوا منها جوهرها ومقاصدها، ولكنهم فرضوا حلولاً ذرائعية ليقيموا أحكام الشريعة، ذلك أن شروط انتقال السرود التي يقبل بها الموقف الإيماني إلى القانوني الواقعي والذرائعي ـ الذي انقطع بخاصة عن المعنى السري ـ لاتخضع لأي تدقيق. والحال أن تحليل هذه القفزة هو الذي يهتم به اليوم علم النفس المعرفي والأشكال اللغوية والدلالية لنشأة المعنى، ويهتم بها بالتالي نقد المعْرفة الذي ينادي به التفسير والحقوق واللاهوت الكلاسيكي»[2].

يصعب علينا أن نتصوّر أنّ الفقهاء في بداية العصر الإسلامي قد ارتكبوا خطأ عندما أرادوا تأسيس قانون فقهي مؤسس على أحكام ملموسة واردة في القرآن.

(١) ـ المصدر السابق، ص٢١٥.

(٢) ـ المصدر السابق، ص٢١٦.

ولنذكر علي سبيل المثال أحكام «الحدود» التي تنص على رجم السارق والمرأة الزانية. إن تباين الأخلاق المتوخاة في هذا الحكم مع الوضع الحالي يشبه تماماً تباين الأخلاق السائدة اليوم والتي تخضع للأحكام المنسوبة إلى موسى في التوراة. فلم تنجم إطلاقاً عن القفزة المعرفية التي تمت بعدما حدث الانتقال من القصة الشفوية التي تندرج في إطار الخوارقي إلى القانون الكتابي المعقلن. لايسعنا هنا إلا الأسف من أن أركون الذي قام بعملية تفسير «ما بعد حداثية» يفوّت فعلاً إمكانية التفسير الجديد لهذه النصوص القرآنية على ضوء السياقية التاريخية. فمثلاً اقترح المتكلم السوداني محمود محمد طه مثل هذه السياقية. فقد نادى بالنظر في السور المدنية المتعلقة بالتشريع أثناء إقامة الجماعة الإسلامية الأولى، على أنها مرتبطة بالواقع الاجتماعي التاريخي في تلك الفترة. ومن هذا المنظور يمكن إعادة تأويل هذه السور، بينما السور المكية تظهر للمؤمن حقائق خالدة من العقيدة الإسلامية. إن مثل هذه الخيارات تثير حالياً جدلاً في الإسلام الآسيوي، وعلى المستوى الرسمي. وحصل لي منذ فترة أن ناقشت في الأمور الدينية عدداً من الوزراء.

يركّز أركون انتباهنا وطاقته في شرح «العقل الإسلامي» على القفزة من «الموقف الإيماني إلى القانون الواقعي والذرائعي»، إنّ بذلك عنينا قانون الفقهاء القدامى أو قانون المستشرقين. وعليه فإن أركون يعقّد المشكلة الحقيقية ويحرم نفسه من نتائج إعادة التأويل العقلاني. لماذا لانقبل بأنّ الفقهاء في عصر النبي قد أدوا واجبهم بشرف؟ لقد كانت مهمتهم مواءمة النص القرآني مع قانون يتلاءم مع مقتضيات وإمكانيات عصرهم. وهذا ما فعلوه بالنسبة للنصوص القرآنية الخاصة بالإرث، الذي يدرسه أركون. ويبدو أن هؤلاء الفقهاء لم يخونوا إطلاقاً «معنى السرّ» في القرآن. على ضوء علم الإناسة البعدحداثي، عندما يأخذ أركون على الفقهاء قيامهم بقفزة ممنوعة من الشفوي إلى الكتابي، فإنه يصدر حكماً مفارقاً للتاريخ. عندما طرحت على أركون في أمستردام سؤالاً يتعلّق بالحدود لم يجبني إلا بذكره ضرورة إعادة التفكير في معنى ظاهرة الوحي في كل دين من الأديان.

٣ ـ في «كومة ركام» المستشرقين:

بعد ذكرنا المقاطع المدرجة أعلاه، يتابع أركون تحليله فيبني تعارضاً شديداً بين وعي المؤمن والمقاربة العلمية للمستشرقين مثلاً. يقول: «نرى كيف انتقلت مسألة أصالة السرود، العزيزة على فقهاء اللغة التاريخانيين، كما كانت عزيزة في الماضي (ولكن

بصرامة أقلّ) على المحدثين، كيف انتقلت إلى المقام الثاني. مازالت مفيدة للتبيّن من تحولات الأنظمة المعرفية عبر العصور، ولكنها تفقد رونقها عندما نريد أن نشرح كيف أنّ الوعي الإيماني يرفض بحماس حتى اليوم كل إعادة نقدية للتفسير وللأحكام الشرعية المؤسسة على قصص ذات طبيعة أسطورية. فتغدو المشكلة العويصة عندئذ هي الاختلاف بين المعنى الثابت والجوهري الذي يضمنه الله وبين آثار معنى السرود والممارسات الاستدلالية التي تتغيّر حسب النظام المعرفي المعيّن. إن آثار معاني الأخبار على الوجدان الإيماني هي أن هذه المعاني غير حسية وعجائبية لابل إنها معان مفارقة، إذ تصبح في نظر العقل النقدي الحديث مجرد آثار لمعانٍ تندثر ما إن تصبح العجائبية التي تتضمنها المعرفة الأسطورية مجرّد إسقاطات يقوم بها المتخيّل البشري»[1].

يبدو لي أننا عندما ننسب إلى المؤمن سلوكاً إيمانياً فقط فإننا نرتكب خطأ. يقول أركون إن المؤمن لايستطيع أن يكون راضياً إلّا إذا رويت له القصص العجائبية واستشهد بها. أما نحن فنرى أن المؤمن الحقيقي (ولانتكلم هنا عن المؤمن الغبي) يقبل بالأحداث الذرائعية للواقع التاريخي ويحذر من شطح الخيال، شأنه في ذلك شأن جميع الناس في العالم المعاصر. كذلك أرى أنه من الخطأ اتهام المستشرقين المعاصرين بتقليص المعطيات الإيمانية إلى «اسقاطات يقوم بها المتخيل البشري»، لأن هذا الحكم القيمي يتجاوز كثيراً حدود مسعاهم العلمي. فعلى المستوى نفسه، عندما يقارنون بين الصور الأسطورية الناجمة عن مصادر دينية شتى، فإنهم لايضمّنون ذلك حكماً منقوصاً أو نفسياً أو أنطولوجياً. فالمؤرخ الجيد أو الفيلسوف الظاهراتي لايتجاوز الحدود العلمية التي يرسمها اختصاصه، فيلاحظ التشابهات وينير الآفاق، ولكنه يترك للّاهوتيين مهمة شرح المعنى الديني. وحول هذه النقطة بالذات، سأتبع في المقطع التالي اقتراحاً مأخوذاً من اللاهوت الألماني.

إن أركون مقتنع أنه وجد مفتاح التفسير الحديث في ظاهرة السرد وفي المعنى الجديد للأسطورة. ويندّد بالمستشرقين الجاهلين جريمتهم الذين لايتركون أمامه إلّا «كومة من الركام». يقول: «صحيح إن المنهج الفيلولوجي والتاريخاني المطبق على النصوص المقدسة في تراث ديني معين يترك كومة من الركام. يستطيع المسلمون ويحق لهم أن يغتاظوا من بحث غير مسؤول فكرياً يهدّم دون أن يفكر في إعادة البناء. إن الأديان قد غذّت المجتمعات قروناً طويلة، فلا يجوز أن يحط من شأنها مسعى علمي

(١) ـ المرجع السابق، ص٢١٦.

غير مكتمل ومجزوء ومقلّص يكتفي بممارسة علم غزير لاوجود له. ولكن المؤمنين المسلمين وغيرهم يفقدون كل حق في الاحتجاج والتنديد عندما يخبط أحد الباحثين في شتى الاتجاهات المطلوبة في بحث يتمّ حول دين حيّ»[١].

يبدو لنا أن أركون، عندما يخصّ نفسه وبحذر مكاناً لبحثه «في شتى الاتجاهات المطلوبة»، فإنه يقيم لمصلحته فاصلاً بين عمل المستشرقين الكلاسيكيين من أمثال نولدكه وغولدزيهر وبيل الذين تركوا كومة من الركام، من جهة، وبين الدراسة التي كتبها الأمريكي باورز والتي يستعملها أركون في قراءته هذه للقرآن مدّعياً أن عمل باورز يختلف عن أعمال أسلافه. ولاتُثبت هذه المآخذ إطلاقاً. وأيضاً يجب أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي: هل نحن هنا أمام تنازل سياسي يقدّمه أركون للعالم العربي الذي لايسمح لجامعاته بأن تتخصّص في الدراسات الاستشراقية؟

أخيراً ما هو المعنى الصريح للآيات القرآنية المتعلقة بالإرث والتي ذكرناها أعلاه منذ قليل؟ لقد قرّر المفسرون القدامى اللجوء إلى «النسخ»، فنسخوا الآيتين ١١ و١٢ من السورة الرابعة. وأجازوا لأنفسهم هذا التدخل انطلاقاً من الظروف الاجتماعية الاقتصادية المحدودة ومن مجال الحرية التي عرفها مجتمعهم. إنهم يصنفون جميع الآيات القرآنية في زمن ثابت ويستشهدون بها في الوقت المناسب.

أجل يستطيع المستشرقون الذين يماهيهم أركون بالمؤرخين الوضعيين، أن يعارضوا هذا التدخل انطلاقاً من وجهة نظرهم. ومع ذلك فإن لبّ المشكلة يفوتهم، كما يقول أركون. الموضوع هو فهم الظاهرة الدينية انطلاقاً من المجتمع الذي ولدتْ فيه. يجب ألّا نراقب الدين ونحاكمه أو ننتقده متبنّين وجهة نظر خارجية عنه. والمقاربة الجديدة التي يقترحها أركون تتضمّن دوراً مركزياً يلعبه علما الإناسة الثقافية والنفس. وتساهم شتى العلوم في رسم أنثربولوجيا إلهية تشكّل جسراً بين المواقف الحصرية للمقاربة التي يقوم بها المؤمن وللمقاربة التي يقوم بها العلم.

ويلاحظ أركون أن هناك تباينات عميقة بين طريقة المؤرخين النقديين كما يمارسها المستشرقون المتهمون بالوضعية وبين الطريقة التي انتهجها المفسرون القدامى. ويلاحظ أيضاً أن واقع الإيمان لدى المؤمنين لايأخذه في محمل الجدية أيّ من هذين الفريقين. ويدّعي أركون أنه يتجاوز، بطريقته النقدية للعقل الإسلامي، المستشرقين والمفسرين القدامى على السواء. غير أننا نبحث عبثاً عند أركون عن النتائج الملموسة لطريقته.

(١) ـ المرجع السابق، ص٢٠٦.

ويبدو أنه يعتبر الوقت مبكراً ليجابه المؤمنون تأويلاته الجديدة. كذلك يبدو أنه لايريد سوى التنويه بالطريق الذي يؤدي إلى هذه التأويلات.

٤ ـ «الركام» المفكك: مقارنة مع التأويل الوجودي في اللاهوت الألماني:

تنجم عن القطيعة التاريخية بين أنصار الحداثة وما بعد الحداثة (انظر الفصل الثاني، الجزء الرابع) قراءتان للقرآن الأولى قديمة والثانية حداثية، ويصوغ أركون مسلّماتهما (انظر مثلاً كتابه «قراءات القرآن»، ص٤٦ ـ ٥٠). لدى عودة أركون إلى عبارة ريكور، اعتبر أن إحدى المسلّمات الكلاسيكية هي الانغلاق في دائرة تفسيرية. يقول: «إن رحيل النبي قد أغلق المؤمنين جميعهم في دائرة تفسيرية، فأصبح كل مؤمن يجابه النصّ الذي يعيد تمثيل الكلم، وتوجّب عليه أن يؤمن ليفهم ويفهم ليؤمن». وتسيطر الدائرة التفسيرية[1] على وضع النص وعلى وضع القارئ في تفاعلهما، فيحدد النصّ قراءة القارئ ويحدد إدراك القارئ للنصّ. وهذا يعني أنّ القارئ لايستطيع أن يحدد مكانه خارج فهمه الخاص للنص، ولكنّ هذا يعني بالتالي أن كل إحالة إلى الحقيقة تصبح اعتباطية.

لقد عادت «مابعد الحداثة» إلى هذا الموضوع في نظريتها حول نسبية «الخطابات»وألعاب اللغات المكتفية بذاتها، دون إحالة ممكنة إلى حقيقة تحيط بهذه «الخطابات». فمع أن أركون يرى فارقاً بين الإدراك الكلاسيكي والإدراك المعاصر لنصوص الكتب المقدسة، نتساءل إذا كان هو نفسه لايأخذ بالنسبية المطلقة. الا يقترح أركون أن يجعل من الإدراك الإيماني للمؤمن موضوعاً رئيسياً للبحث، ممّا يتضمّن إدخالاً دائرياً للمؤمن وللنص المنزّل؟ إن إيمان المؤمن، كما رأينا، يتيح له أن يحكم في صحة التحليل واستقامته. وهكذا يرى أركون أننا نتجنّب كومة الركام التي خلّفها المستشرقون. يظهر من مثل هذا التفكير أنه يصعب إدخال المبادئ الدائرية لبديهية التفسير الكلاسيكي إلى المعرفيّة الحديثة. فما هو إذن الدور الذي ستلعبه الأحداث التاريخية التي يرتكز عليها بحث العلم الاستشراقي؟

إن إدخال الدائرة التفسيرية إلى سرّ الإيمان لدى المؤمن وإلى الواقع العجائبي الذي لايمكن تجاوزه ـ وهو موجود في خطاب الشفوية السردية ـ ألا يستبعد الواقع التاريخي كشرط لإدراك النص؟ ألا نُحال هنا إلى نزعة ما بعد حداثية فقدت مفهوم الحقيقة

(١) ـ أنظر هانز جورج غادامر: «الحقيقة والطريقة: مبادئ التفسير الفلسفي» (بالألمانية)، ١٩٦٠ ؛ وبول ريكور: «في التأويل: محاولة حول فرويد» (بالفرنسية)، ١٩٦٥.

الشاملة، فلسفية كانت أم دينية؟ إننا نطرح هنا المسألة العلمية الرئيسية التي تُطرح في تأويل النصوص المقدسة.

ويزداد حذرنا من هذا الإدخال الجديد للمبدأ الدائري في تأويل النصوص، إذا انتبهنا للصورة التي يستخدمها أركون لوصف مقاربته العصريّة. يقول: «تشكّل هذه المعرفة خروجاً متكرراً من التخندق الذي يميل كل تقليد ثقافي إلى إقامته. ويتماشى هذا الخروج مع المسعى الروحي للصوفيين الذين لم يستقروا عند أية مرحلة من مراحل سلوكهم نحو الله؛ ويتماشى أيضاً مع الرفض المعرفي للباحث المناضل الذي يعلم أن كل خطاب علمي هو مقاربة مؤقتة»[1]. ويخرج أركون من تخندق الخطاب المركزي للحقيقة المحيطة، كما يفعل الصوفي الذي يستمر في سبر المعرفة البديهية واليومية فيمر في مراحل التأمل التي لانهاية لدرجاتها. مايبحث عنه المرء في التراث الإسلامي، ولاسيّما في التراث الشيعي، هو شرح معاني الباطن المتعددة والملتبسة والتي لايسيطر عليها علمياً، في جميع الأحوال. بوجيز العبارة، يجب أن نتساءل إن بقي للمؤرخين دور في استشعار الأحداث التاريخية، وإن كانت الدائرة التفسيرية والصوفية المتغيّرة حسب إدراك المؤمن والمتشابهة مع الدرجات الصوفية، تحدد من الآن فصاعداً الحقيقة المتغيّرة «للخطابات». ألا تحل هذه الدائرة التفسيرية التي أدخلها أركون، محلّ التعقل الدائري المغلق الذي نجده في الوعظ؟ هل من الضروري أن نفهم حقيقة «البشارة» وحقيقة الكرازة اللتين يتضمنهما إيمان المؤمن، كمتمّم عاطفي، كما يقول أركون؟

يبدو لي أن الطريق المسدود الذي سلكه أركون في ممارسة تفسيره القرآني ليس جديداً. فالمأزق الذي يسجن فيه الباحث نفسه، أي بين نتائج البحث التاريخي وحقيقة الإيمان لدى المؤمن، قد نوقش منذ بضعة عقود في ألمانيا. فدُرس فيه ما سمّي بـ «بشارة الإيمان»، أي إعلان الإيمان والجهار به، وحُلّل كيف ظهر الإيمان في التاريخ. لهذا السبب أجد أن الإحالة إلى الحل الذي وجده اللاهوت الجدلي الألماني يفرض نفسه. فمنذ قرن مضى، كان اللاهوتيون البروتستانتيون الليبراليون بخاصة يطرحون السؤال التالي: ما هي الأهمية التي يجب على العلم أن يعزوها للأحداث التاريخية لشرح ظهور المسيحية؟ لقد قدّم ألبيرت شفايتزر لمحة عن البحث، قبل أن يختصم حول هذه المشكلة اللاهوتيون من أمثال رودولف بولتمان وكارل بارث إبان الستينات.

(١) ـ قراءات القرآن، ص٥٠.

منذ أرنست رينان كانت المسألة تطرح كالتالي: هل شخصية يسوع المسيح هي شخصية تاريخية أم خرافة؟ وطرحت المسألة نفسها حول النبي محمّد. ووقع المؤرخون الذين يسيرون على خط رينان ضحية التباس. إذ كان عليهم أن يشرحوا أصل إيمان جماعة المؤمنين على قاعدة الأحداث التاريخية. فإذا استطاع الحدث التاريخي أن يثبت أن المعجزات (كقيامة المسيح) تخلو من الأساس التاريخي، فإن إيمان المؤمنين يكون هو أيضاً دون أساس ويجب إحالة الواقع الإيماني عندئذ إلى عالم أسطوري وهمي. لم يبق من الواقع الإيماني إلا «حياة ليسوع» تسربلت بقيمة أخلاقية وشعرية. أجل يستبعد العقل الحديث، بشكله العقلاني والوضعي بخاصة، المعجزات؛ إذن لايمكن أن تتأسس العقائد والتقليد المسيحي إلا على التلاعب البشري. بيد أن العلميين يرون أن نشأة الإيمان لدى جماعة أصلية وظهور هذا الإيمان، مازالا لغزاً ولايمكن اختزالهما بالقول إنهما ضلال تاريخي مشين.

لامندوحة عن القول إن التحدي الفكري نفسه يُطرح على المؤرخين بالنسبة للإسلام؛ ويحلّ أركون المشكلة، كما رأينا، باتهامه الاستشراق بخلق مسألة مغلوطة. يرى أركون أن الإستشراق لايميّز بوضوح بين الوعي الأسطوري والوعي العلمي. ونلاحظ بسهولةٍ المأزق الذي زج فيه أركون نفسه فنسأله كيف استطاع النبي إبراهيم، الذي حضر إلى مكة، أن يلعب دوراً تأسيسياً لأصول الحجّ. كيف يجب علينا أن نفهم تلك القصص التي يقال إنها تاريخيّة ورواها القرآن بلغته؟ يقدّم لنا أركون الجواب التالي: «إن التوظيف الاستعاري والكنائي للمفردات يتعزز باستعمال الأدوات الزمكانية الخاصة باللغة الأسطورية. فلا يقع أي قول في الحيّز الذي تصفه الجغرافيا التي نعرفها والزمان الذي جابَهُ تاريخنا الوضعي. وتأخذ الإحالة إلى إبراهيم هنا معنى خاصاً، إذ يتم إرجاعنا إلى شخص وزمن وأحداث أسطورية، أي إلى وقائع ذهنية لايمكن التحكم بها عن طريق الأساليب المعهودة في الفكر المنطقي. فإذا تساءلنا عن تاريخية إبراهيم ومجيئه إلى جزيرة العرب وعلاقته بالكعبة وتأسيسه الحجّ التوحيدي، نخرج من حيّز المعقول الخاص بالوعي الأسطوري لندخل إلى حيّز المعقول التجريبي والمنطقي. وهذا ما فعله بشكل أخرق طه حسين في كتابه الشهير حول الشعر الجاهلي. أما اليوم فإن الفكر الديني يجابه، بوسائل جديدة في التحليل، المشاكل الناجمة عن المجابهة الحاصلة بين الوعي الأسطوري والوعي التاريخي. وتختصر الآية ٢٦ بشكل رائع القيم المؤسسة للدين الإبراهيمي في القرآن إذ تدور حول صورة إبراهيم قصة تأسيسية تستعمل عدداً من العناصر

المتفرقة (كالقصص التوراتية والقصص العربية حول مكة والكعبة)»[1].

يستدعي أركون إذن «المعقول الخاص بالفكر الأسطوري» ويفصله عن الواقع الخاص «بالمعقول التجريبي والمنطقي» الذي يتضمن تصوّرنا «للزمن الذي جابَهُ تاريخنا الوضعي». إن الخروج من النمط المعقولي الأول للانكفاء على النمط الثاني، هذا هو الخطأ الذي ارتكبه طه حسين والمستشرقون. عندما يتبنى أركون الأطروحة القائلة بإقامة فصل تاريخي بين مختلف أنماط المعرفة (أو المعرفيات)، وبالتالي الفصل بين المعقول المدروس هنا، فإنه يسعى إلى حل المشكلة والابتعاد عن متطلبات المستشرقين الذين يتهمهم بانتهاك الحدود في معقولهم الخاص. وعندما يرى في متخيَّل جماعة المؤمنين «معقولاً خاصاً بالوعي الأسطوري لايمكن اختراقه»، تكون المسألة قد وجدت لها حلاً. يرى أركون أن المقاربات الجديدة في علم تاريخ الأديان تشرح كيف نتعامل مع هذا المعقول الخاص.

إذا حدث وطرح أحدهم مجدداً، ودون احتدام، المسألة المتعلقة بالوجود الفعلي للنبي إبراهيم في مكة، وهو وجود تذكره القصص القرآنية، لايجد أركون أي جواب يقدمه[2]. ومع ذلك نستطيع أن نستنتج من النص ضمنياً أن هذا الحضور لم يحدث، حسب «تاريخنا الوضعي». ولايتنازل أركون لتقديم الجواب ويكتفي بذكر الحطام الذي خلّفه المستشرقون وراءهم. ويدّعي أن هذا السؤال لايمكن أن يطرح على مستوى العقل المنكب على الأمور اليومية، دون إغفال فهم الطابع الخاص بالعنصر الأسطوري.

ويتضح أن هذه الإجابة لاتكفي الإنسان العادي، كما أنّها لاتكفي الباحثين العلميين كالمستشرقين الذين يندد بهم أركون. ذلك أن هؤلاء المستشرقين يصرّون على معرفة الدور الذي تلعبه الأحداث التاريخية، لاسيما وأن هذه الأحداث، في حالة محمّد أكثر مما في حالة يسوع، أسهل اكتشافاً واتقاناً. يبدو أن أركون، والحق يقال، لم يفعل شيئاً للاستفادة من نتائج التراث العلمي الثري للبحث العلمي. إن نقده للفكر الإسلامي يستبعد فعلياً نتائج عمل المستشرقين من أمثال نولدكه وغولدزيهر وبيل وواتس وغيرهم. من منظور كهذا نرى أن الفاصل بين الدراسات الإسلامية العلمية وتفسير النصوص القرآنية مازال موجوداً بكل عقمه.

ويمتنع أركون عن شرح الأسباب التي دفعته إلى أن يرفض بشكل كامل نتائج

(١) ـ قراءات القرآن، ص١٦٥.

(٢) ـ محمد أركون وبولكشتاين فريتس: «الإسلام والديموقراطية. لقاء» امستردام، ١٩٩٤، ص٤١.

الاستشراق العلمي. ولكن من الواضح أن هذه المقاربة التاريخية التي تقوم على مساءلة النصوص المقدسة ممنوعة منعاً باتّاً للغاية في البلدان الإسلامية، وبخاصة في البلدان العربية. فلا نجد في البلدان العربية كلية واحدة رسمية للشريعة تقبل بهذه المقاربات العلمية التي أثبتت جدواها منذ قرن ونيف. أجل إنها قد كشفت النقاب عن مجموعة من الأحداث الدقيقة التي تسهم في شرح وتأكيد ظهور الوحي الإسلامي للنبي. وللمفارقة، فإن هذه المعطيات التاريخية الحديثة تظهر حتى في تفاصيلها مطابقة للتقليد الإسلامي نفسه، وتؤكد ما نقله إلينا مؤرخو الإسلام القدامى. إن المسلمين، بدحضهم المقاربة التاريخية الحديثة، يوسعون الهوة بين الإيمان والعلم.

وأتساءل فعلاً إن كان هذا الطريق المسدود عند المسلمين ضرورياً. أليس وجوده مصطنعاً، لاسيما وأنّ معظم الأحداث التاريخية لاتتناقض مع التقليد الإسلامي؟ إن ثراء الأحداث المستقاة من المصادر التاريخية يؤكد الرواية الدينية.

تبقى المشكلة التي تعرض لها أركون، وهي مشكلة شرح أصل «الإيمان لدى المؤمن»، أو بالأحرى شرح أصل جماعة المؤمنين عند المسلمين. هل تتعارض معرفة الواقع التاريخي مع الإيمان؟ هل تهدد إلى هذا الحدّ قناعة المؤمن الذي لايعتبرها ممكنة إلّا إذا انطلق من «معقول خاص بالوعي الأسطوري»؟

لتوضيح هذه المشكلة، لقد اختار «اللاهوت البشاري» لمدرسة بولتمان طريقة أخرى، إذ أخذ على محمل الجد نتائج البحث التاريخي في دراسة أصل الإيمان. في ما يتعلق بالوضع المعرفي للإيمان وللّاهوت العلمي، يذكر بولتمان وجود مفارقتين في الإيمان. وتتعلق المفارقة الأولى بالتفعيل المنبري في الكرازة والصلاة. أمّا المفارقة الثانية فتتعلق بالوضعنة العلمية للّاهوت، فيُنظر إليها بالضرورة كوضعنة مفارقة لأنّ الوضعنة المطبقة في اللاهوت تعني نهوض هذه الوضعنة. وبالرغم من هذه المفارقة، يحافظ بولتمان بصرامة على الوضعنة العلمية للغة الإيمانية، فلا يجعل الوعظ المنبري يلتهم هذه اللغة، كما فعل ليفيناس. «تقوم المفارقة في الإيمان المسيحي على أن النشور الذي يحدد نهاية العالم أصبح في تاريخ العالم حدثاً يتجسّد في كل عظة تريد أن تثبت أنها عظة صحيحة، كما يتجسد في كل نهوض مسيحي. هذه هي المفارقة اللاهوتية: يجب أن تستعمل في الإيمان مفاهيم موضوعية كما في كلّ علم، في حين أنها تعلم أن اللغة التي تستعملها لا تأخذ معنى إلّا بنهوض هذه الوضعنة»[1].

(١) - كارك ياسبرز ورودولف بولتمان: مسألة التأويل ص ٧٢.

ويقول بولتمان عن ظاهرة التفسير إن للمفسّر دائماً بعض الأفكار المسبقة التي تسيّر قراءته للنص: «يقوم التفسير المناسب للتوراة على إلقاء الضوء وتوضيح فهم الوجود البشري في التوراة»[1]. بناء على وجود شهود عيان من المؤمنين، يعتبر بعض اللاهوتيين الصراطيين من أمثال كارل بارث أن قيامة يسوع بعد موته تشكّل ظاهرة تاريخية. وحول هذه النقطة بالذات، يقطع بولتمان الصلة بتاريخ الأحداث ويدخل نتائج البحث التاريخي كشرط لممارسة الفكر اللاهوتي[2]. فلا تعني قيامة يسوع بالنسبة للمسيحي المؤمن الإيمان بحقيقة المعجزات، بل تعني على العكس الدنيوية المحرّمة، وهو أمر لاحظناه منذ قليل عند الإسلاميين: «تكون هناك علمنة إذا فُهم كلام الله في الطبيعة على أنه مشروعية وغائية لدعوى الطبيعة، ويجب بناء على ذلك التوصل إلى حكمة الخالق»[3].

عندما يقلص الإيمان بحيث يصبح حقيقة معجزاتية فقط، يقلص الإيمان بحيث يكون معلومة يمكن تحليلها بأسلوب العلوم الطبيعية. إن هذا التصور الوضعي لمعطيات الوحي هو الذي يتيح القول بدنيوية مقلصة. ويؤكد الصراطيون والأصوليون تقليص العلمنة عن غير علم منهم، إذ يحوّلون الإيمان خطأً إلى معرفة علمية. وبهذه الطريقة الضيقة الأفق يتحول المؤمن إلى إنسان لاعقلاني قادر على قول الأشياء العبثية، ويحرم العلم من مبادئ التحكم ويجعله عرضة للمتناقضات.

على سبيل المثال، عندما وصفتُ إيمان الإسلاميين، شجبت هذه الدنيوية لأنها تماهي وضعياً أشكالاً مختلفة في الفهم ومتنابذة. إن مماهاة وحدة الواقع العجائبي بقوانين العلوم الطبيعية يدل على اختزال في الإيمان. وخلافاً لهذا التماهي المتناقض، يقدّم بولتمان تفسيراً يقول إن معنى «الرموز الأسطورية» يدل على أنها تتكلم «عن الرجاء وتعتبره مرتبطاً بصيرورة الله وبتحقيق الحياة البشرية»[4].

يرى بولتمان أن اختزال الإيمان إلى العلم الطبيعي ليس النتيجة الوحيدة لعملية الدنيوية الخاطئة، إذ تشمل أيضاً روحنة الإيمان واقتصاره على الأخلاق والجماليات. هل يجب أن ننظر دائماً إلى الدنيوية كعملية تقلّص الإيمان وتدمّره؟ لا أعتقد ذلك. إن الأديان النبوية الكبرى الثلاثة تتضمن تقليداً دنيوياً يتمثّل في احتجاج الأنبياء على قدسنة

(١) ـ المصدر السابق، ص١٩٢.
(٢) ـ المصدر السابق، ص١٨٨.
(٣) ـ المصدر السابق، ص١٢٣.
(٤) ـ المرجع السابق، ص٩٠.

الخلق. وتدعو هذه الأديان إلى إزالة الفتنة عن الأصنام السحرية وإلى تحرير الإنسان من السحر، كما تدعو إلى التساوي في المجتمع بين الوظائف المقدسة والوظائف الدنيوية أمام الله. ولهذا السبب فإن بولتمان، لكي يتصدى للدنيوية المقلصة، يركّز على أنّ المسيحية «كانت عاملاً حاسماً في إضفاء طابع الدنيوية على العالم، لاسيّما وأنها حرّرت العالم من القدسية.. وبسبب هذا التحرير اكتشف الإيمان المسيحي حرية الإنسان أمام العالم». وأعتقد أنه يجب النظر إلى وحي الإسلام على أنه ينادي بالتحرير الدنيوي ذاته. ذلك أن التوحيد الصارم في الإسلام يتضمن إزالة دنيوية لفتنة المقدس.

إن الإيمان بالمصانعة التاريخية قد يدحض حقيقة الإيمان التي تستند إلى سوء تفاهم. إن إمكانية التعرف على حياة يسوع أقل من إمكانية التعرف على حياة محمد، ولايلعب ذلك دوراً مهماً. فليست الأحداث التاريخية أساس المعتقد، لأن المعتقد يرتكز على شهادة تتم عبر الجهار بالإيمان عند الجماعة الأصلية، وهو فعل إيماني تفهم الكرازة معناه وتعيد تطبيقه لكل عصر. فلابدّ إذن أن يؤوّل الإيمان مضمونه الخاص حسب معطيات الواقع المتغيّر. يدرك المؤمن التغيرات الطارئة في العالم ويؤوّل قبوله بالإيمان المتوارث منذ الف عام فيلائمه حسب معاني العالم الحالي. ولكنّ هذا القبول بالإيمان المتوارث لايتضمن أية معرفة ماورائية، كما لايتضمن معارف علمية تؤخذ بمعناها المعاصر. ذلك أن الأمر ليس حكمة إلهية أو حكمة بشرية. يقول بولتمان: «إن يسوع لايتكلم البتة عن عالم سماوي. وكذلك فإنه لايكشف النقاب عن أسرار تتعلق بنشأة الكون أو أسرار خلاصية، كما يفعل الأشخاص المفتدون في الفلسفة العرفانية.. لذا فإن أفكار العهد الجديد لاقيمة لها إلا لأنها تساهم في تنمية فهم الإنسان لله وللعالم وللبشر انطلاقاً من الإيمان في حالة معينة»[1].

يجب الاستنتاج أن فعل الإيمان لدى المؤمن يتعلق بموقفه من الوحي وصلة الإنسان بالله، كما يتعلق بمعنى العالم (في مستوى المقدس) كخليقة تجدّد آصرة القربى بين الله والإنسان. ويستند الإيمان أساساً إلى تراث من الاتكال على الله، وهو تراث وصل إلى المؤمن عن طريق جماعة المؤمنين، فلايستند الإيمان إلى تبصّر الحقائق التابعة للعلوم الطبيعية. إنّ رموز الإيمان، شأنها شأن الأشكال الملموسة للوحي، لاتحيل إلّا إلى الوعود الإلهية المتضمَّنة في ثقة المؤمن بربّه، ولاتُحيل إلى المعارف العلمية أو الثيوصوفية (التابعة للحكمة الإلهية).

(١) - المرجع السابق، ص٥٨٦.

ماهو موقع اللاهوت الأركوني من لاهوت بولتمان؟ قبل كل شيء يرفض أركون أهمية «الكرازة» اللاهوتية لاستشعار إيمان المؤمن[1]. أما بولتمان فيرى أن كل لاهوت هو كرازي وأن كل إيمان هو اقتناع بهدي الله. ويلاحظ بولتمان أن ظهور الإيمان في أوساط جماعة المؤمنين الأولى هو فعل عجائبي.

الحقيقة أن أركون يرى في الطابع الكرازي للإيمان حقيقة لاتمت إلى اللاهوت بصلة، لأنها حقيقة عاطفية وتأملية[2]. ويرى أركون أن إزالة الأسطرة التي يطبقها بولتمان على الوقائع العجائبية هي ضرب من الوضعية[3]؛ ذلك أن أركون لايقبل لا بالوضعية التي ترفض الوقائع العجائبية ولا بالدين التقليدي الذي يترعرع في هذه المعجزات. ويرفض أيضاً الطريق الذي اقترحه بولتمان.

يرى أركون أن إزالة الأسطرة عن الأحداث التي تعتبرها الأديان عجائبية، كما يفعل بولتمان، هي من باب الوضعية. ولهذا السبب لايبقى أمام أركون إلّا القبول على مضض بالأحداث العجائبية في النص المقدس فيعتبرها أساساً تاريخياً منيعاً للإيمان الإسلامي. وتحاول «مراوغاته» العقلية عبثاً طمس أو إنكار أهمية المعطيات المتعلقة بالوقائع التاريخية التي أتى بها المستشرقون. وتبقى قصة إبراهيم في القرآن إذن لغزاً مفتوحاً.

إن اللاهوت المسيحي المعاصر، بتمييزه بين واقع الإيمان والواقع العجائبي للعرفانية المسيحية، قد ترك المجال لإمكانية القبول بالأحداث التاريخية، حتى ولو كانت هذه الأحداث في حالة يسوع قليلة. لهذا السبب نرى عدداً كبيراً من اللاهوتيين المؤمنين يعترفون بنتيجة أبحاث المؤرخين. ويحصل أن ينهصر اللاهوتي المؤمن والمؤرخ في شخصية واحدة، مادامت هذه تحترم الحدود التي يقيمها اللاهوت من جهة والتي تقيمها العلوم التاريخية من جهة أخرى. إن هذا التعايش غير موجود عند أركون، لا بل أن الحرب دائماً سجال بين هذين المجالين.

كيف يتوصل العقل الإسلامي الجديد إلى تأويل القرآن؟ مع أن أركون يشق طريقاً جديداً في تأويل القرآن والسنّة، فإنه يختلف فيه عن طريق اللاهوت «العلمي» في المسيحية المعاصرة. يميّز أركون بين «الحدث القرآني» الحيوي والشفهي وبين النص

(١) ـ أنظر الفصل العاشر، القسم الرابع.
(٢) ـ أنظر أيضاً الفصل العاشر، القسم الرابع.
(٣) ـ أنظر الفصل الثاني، القسم الأول.

القرآني الذي وصل إلينا بعد تثبيته وتدوينه. ويتيح له هذا الحيّز أن يترك مسافة بين الكلام المباشر المنزل وبين المتن القرآني كمرجع. وتخوله هذه المسافة حرية التأويل العلمي، كما أن المسافة بين يسوع وكلام الله الحيّ من جهة وبين النصوص الإنجيلية التي هي بمثابة شهود من جهة أخرى، تجعل اللاهوت المسيحي ممكناً.

في هذه الشروط قد نظن أن علماء الدين في البلدان الإسلامية يتأثرون إيجابياً بالحرب التي يشنّها أركون على المستشرقين. ولكن واقع الأمر مختلف. ذلك أن النهج التحديثي الذي اختاره أركون يقضي بقبول الطرق المتبعة في العلم الحديث، لاسيما في علمي الإناسة والألسنية. ويقضي بإدخال هذه الطرق إلى حيّز اللاهوت الإسلامي. والحال أن علماء الدين يرفضون ذلك رفضاً مطلقاً. ويزعم أركون أنه يظهر لنا الطريق القويم القائم من جهة على إيمانية «المؤمنين» الأصوليين والصراطيين، وعلى المنهج الوضعي لدى المستشرقين «العلميين» من جهة أخرى. على كل حال، يتجنب أركون، بتبنيه هذا الموقف، المهاجمات العنيفة التي يشنها عليه الأصوليون متهمين إياه بتقليده طرق المستشرقين، إلّا أنه يرفض كالأصوليين طرق البحث التاريخي التي لاتشكل في نظره سوى «كومة من الركام» في آخر المطاف.

٨) قطيعات.

هناك ثلاث قطيعات معرفية تعمل كمفاتيح في أعمال أركون.

١ ـ «الحدث القرآني» كحدث شفهي: الإسلام كموضوع لعلم الإناسة:

كيف ينظر أركون إلى الوضع المعرفي للقرآن؟ يستعمل أركون عبارة «الحدث القرآن» ويعرّفها كالتالي: «إنه دعوة موجهة للضمير البشري تستهدف الظروف الوجوديه التي أطلقتها وأنعشتها»[١]. وتصلنا هذه الدعوة عن طريق لغة خاصة وتجارب اقتصادية وسياسية وأخلاقية واجتماعية عرفتها جزيرة العرب إبان القرن السابع. ويتعارض «حدث الإسلام» مع هذا الحدث المبتكر، لأنه «إسقاط تاريخي ملموس» لهذه الدعوة الإلهية. وقد شوّهت القوى السياسية والإيديولوجية معنى ومضمون الحدث القرآني وبدّلته. يقول أركون: «لقد سرق الحدث الإسلامي معنى الحدث القرآني ومضمونه، بعد أن قام بنشر اعتباطي ـ أو بالأحرى إيديولوجي ـ للمحايث بدلاً عن المفارق... وللشريعة بدلاً عن الفكر وللنظام المغلق بدل الرسالة المفتوحة»[٢]. لقد حل الاعتباطي السياسي محل الإرادة الواحدة ذات الاستلهام المبتكر؛ وهكذا «انتصر الإسلام الرسمي مع معاوية»[٣]. فحلّ قانون تمّ تثبيته واختياره محل التلاوة. وأدت هذه الصراطية إلى نشوء إسلام بصيغة الجمع «التفّت عليه الأحزاب القومية الواحدة» التي مازالت الحكومات العربية تستأثر بها وتسيّسها حتى اليوم. عندما نتكلم عن الإسلام، نتكلم فعلاً عن «هوية مجرّدة يختلف مضمونها الحقيقي حسب ثقافة كل فرد وحسب انتمائه العرقي السياسي»[٤]. إن الانتقال الذي تمّ من الوحي القرآني إلى الإسلام المعيش فعلاً، يدفع الباحث إلى طرح جملة من الأسئلة الوجيهة المتعلقة بالعقيدة الإسلامية. إذا تعرضت قَنْونة القرآن لعملية «التحول إلى دولة»، فما هو القرآن في نظر أركون؟ أجل إنه يرى معنيين لظاهرة «القرآن»: فهي تمثّل نصاً مكتوباً ومثْبتاً كما تمثّل مدوّنة من المعاني في آن.

(١) ـ محاولات في الفكر الإسلامي، ص٣١١ من النص الفرنسي.

(٢) ـ المرجع نفسه.

(٣) و (٤) ـ المرجع نفسه، ص٣١٢.

«لقد توصّلنا إلى عتبة سياسية دينية أدت إلى قيام تضامن فعلي بين السنّة والشيعة بغية الذبّ عن الطابع القدسي لنص مشترك. ومن هنا يستطيع المؤرّخ تبنّي التحديد الفعّال التالي: إن القرآن هو مدوّنة منتهية ومفتوحة على معانٍ باللغة العربية لانستطيع الوصول إليها إلا عبر النص المثبَت تدويناً بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. ويصرّ هذا التحديد على الانتقال من الكلام إلى النص، ويلفت الانتباه إلى الشكل المتوارث الذي أدى إلى نشوء الفكر العربي الإسلامي برمّته. زد على ذلك أنّ الشكل المتوارث ليس نصاً يخضع للمقاربة الفيلولوجية فحسب، بل نصاً يحيل إلى لسان ديني. والحال أن هذا اللسان ينتعش على مستويات ثلاثة متضامنة، وهي العبادة (الحركات والشعائر والتلاوات التي تعبّر أساساً عن النفس المتديّنة) والشريعة (المؤسسات وحقوق الله والبشر) والفكر (علم كلام وأخلاق وتصوّف وتفسير وعلوم أخرى مساعِدة). وتعيش النفس المتديّنة جملة مترابطة من الأفعال كالصلاة والحجّ والخضوع للشريعة والتفكير في معاني كلام الله المنزل»[1].

ويتكلم أركون في هذا التحدث المفاجئ عن «نص ثبت تدوينه بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي»، وهو النص الذي يخوّلنا وحده الدخول في الحدث القرآني المبتكر. والحال أن ملاحظته هذه تتناقض مع الأحداث، لأننا نعلم أنّ النبي كان عنده كتبة يدوّنون الكلام المنزل[2]، ونعلم أيضاً أن أشكالاً من التدوين سبقت تدوين عثمان، ولاتشكّك في مدوّنة النص. ويثبت علم المستشرقين أن التغييرات التي طرأت على النص المدوّن طفيفة ولم تتعلّق إلا بالكتابة، ولم تكن ذات أهمية بالنسبة لمعنى النص.

ويحيل النص القرآني إلى «لغة دينية» ثلاثية المستوى، أي العبادة والشريعة والفكر. بعد دحض أركون التساؤل التاريخي للمستشرقين، يعرّف القرآن بأنه كلام الحياة لدى المؤمن فيقول: «إن القرآن ليس وثيقة يسائلها المؤرخ بل كلام حياة، لأن كلماتها تحدد التصرّفات الشعائرية والأخلاقية والفقهية للمؤمنين، وتبيّن حقل نشاطهم الثقافي والخيالي، وتصوغ أشكال حساسيتهم وتغذيها. ولهذا السبب نرى كيف أن تفسير الخطاب التوجيهي الذي أتاح تطور الشريعة قد احتل مكان الصدارة وفرض طرقه (انظر أصول الفقه) على تحليل الأنماط الأخرى من الخطاب»[3].

(١) ـ الفكر العربي ص ٨ ـ ٩ من النص الفرنسي.
(٢) ـ أنظر كتاب مونغمري وات: مقدّمة «بيل» حول القرآن التي نقحها ووسعها «وات» (١٩٩٠).
(٣) ـ قراءات القرآن، ص٧٣ من النص الفرنسي.

وفي أحد التعاريف التي قدّمها أركون عام ١٩٧٥، أرى أنه طوّر فكرة الخطابات المختلفة مركّزاً على الفارق الذي يفصل الكلام عن النص المكتوب. لذا فإنه يرى من الضروري تجاوز الطرق الاستشراقية. وليحقق ذلك، فقد لجأ إلى علم الإناسة وإلى السردية اللغوية. يقول: «إذا قلنا إن القرآن هو مجموعة من الألفاظ، فإننا نركّز الانتباه على أنه كان ومازال كلاماً قبل أن يصبح نصاً مكتوباً. غير أنّ الكلام الذي أخرجه النبي لايخضع للوضع القانوني اللغوي الذي يخضع له كلام المؤمن الذي يتكرّر بصورة صوتية وأبجدية مثبتة بصرامة. وتدفعنا هذه الاعتبارات إلى التمييز بين ثلاث طرق للكتابة... وتشكّل مجمل الألفاظ التي أطلقت عليها كلمة «آيات» مجموعة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الشامل الذي يشمل جميع الألفاظ الموجودة في المدونة»[1].

وليبرر أركون امتهانه للنص المكتوب فإنه يذكر الأسباب التالية:

«١) لقد نجم عن جمع (عثمان) عدداً من القراءات المؤسفة: القضاء على المجموعات الفردية السابقة وعلى المواد التي كانت بعض الآيات قد سجلت عليها، التعسف في حصر القراءات في خمس، حذف مجموعة (ابن مسعود) المهمة جداً، وهو صحابي جليل، وقد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس. أضف إلى ذلك أن النقص التقني في الخط العربي يجعل من اللازب اللجوء إلى القراء المختصين، أي إلى شهادة شفهية.

٢) إلى أي مدى نشأت عن قرار حاكم العراق (الحجاج) القاضي بتثبيت الكتابة الإملائية لمصحف (عثمان) اختيارات جديدة صرفية ونحوية كان من شأنها بالضرورة أن تنال من المعنى؟ هل كانت المجموعات الشيعية التي شكلت في تلك الفترة الأساس «العقائدي» لمعارضة السلطة الرسمية، هل كانت هي المقصودة بهذه الاختيارات؟»[2].

غير أنّ وجود فروق كبرى بين الكلام والنص المكتوب كما يؤكد أركون، ليس بذات قيمة، إذا أخذنا بعين الاعتبار نتائج الدراسات التاريخية. لماذا يقيم أركون هذا الفارق الغريب بين الكتابة والكلام؟ يتضمن الحدث القرآني أشياء أكثر من النص المثبت والمنقول تحت اسم «قرآن». في بداية الفصل الأول من كتابه «الفكر العربي»،

(١) ـ المرجع السابق، ص٤٤.

(٢) ـ الفكر العربي. ترجمة الدكتور عادل العوا، ص٣٠ ـ ٣١.

يعرّف أركون الحدث القرآني كما يلي: «الحدث القرآني ظاهرة لغوية وثقافية ودينية تقسم المجال العربي إلى مسارين: مسار الفكر المتوحش بالمعنى الذي يحدده كلود ليفي ستروس، ومسار الفكر العليم»[1]. فيصبح تدخّل علم الإناسة الثقافية ضرورياً في تأويل القرآن. وبدل أن يكون هذا العلم علماً مساعداً، يصبح علماً أساسياً يحدّد بشكل مستقل تماماً مضمون الدراسة. وفي طريقة أركون نجد أن علم الإناسة الثقافية يتعارض مع «الطريقة الأخبارية» التي يتبعها المستشرقون[2].

ويجد أركون تبريرات لطريقته في أعمال جاك غودي ووليام غراهام اللذين كتبا عن التحول من الثقافة الشفوية إلى الثقافة المثبتة بالكتابة[3]. يقدّم غودي تقويماً إناسياً عن الثقافة الشفوية ويدافع عن المهارات الذهنية لهذا «الفكر المتوحش» مما يتعارض مع ليفي ستروس ودوركهايم. لايميّز غودي فقط بين الثقافات الشفوية والثقافات المكتوبة»، بل يميّز أيضاً بين «الأديان الشفوية» و«الأديان المكتوبة». وعلى ضوء هذه التمييزات، يرى غودي أن الإسلام قد أنتج ثقافة «مكتوبة محدودة» ويلاحظ في هذه الثقافة وجود «أشخاص اهتموا بالتلاعب بالقول المكتوب»[4]. وبالتوازي مع أفكار أركون، يقدم الإناسي الهولندي «ليمير» Lemaire نقداً إيديولوجياً للكتابة يستعين فيه بهيغل، فيقول: «تنتج الدولة أولاً مضموناً يتلاءم مع نثر التاريخ، مضموناً ينتجه بدوره معه». ويلاحظ أنّ «الكتابة كانت منذ ظهورها محمّلة بثنائية التقدم الضدية، أي أن نمو الغنى الاجتماعي يتماشى مع اللامساواة والإيديولوجيا... وإذا بدأ التاريخ الحقيقي المزعوم على أنه سرد أخباري، فإن هذا التاريخ، ومع هذا السرد، يبدأ أيضاً كتاريخ للأساتذة. لقد كان السرد الأخباري منذ بداياته متواطئاً بتقنيعه تاريخ الآخرين الذين بحياتهم وعملهم اليومي يجعلون الدولة ممكنة. وقصارى القول: يبدأ التاريخ كإيديولوجيا»[5]. ونلاحظ عند أركون أيضاً أن القطيعة بين الثقافة الشفوية والثقافة المكتوبة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأصالة وبإيديولوجيا الدولة. وأرى أن أركون، بتشديده على القطيعة بين الثقافة الشفوية والثقافة المكتوبة، يخلق «لنقده العقل الإسلامي» حيّزاً من حرية التأويل يطبّقه في مجالات ثلاثة:

---

(١) ـ المرجع السابق، ص٢٧.

(٢) ـ المرجع السابق، ص٢٨.

(٣) ـ غودي: «صقل الفكر المتوحش» (كامبريدج، ١٩٨٨)، «منطق الكتابة وتنظيم المجتمع» (كامبريدج، ١٩٨٩)؛ غراهام: «خلف الكلمة المكتوبة: ملامح الكتابة في تاريخ الدين» (كامبريدج، ١٩٩٣).

(٤) ـ غودي: منطق الكتابة... ص٣١

(٥) ـ تون ليمير: «علم الإناسة والإيديولوجيا»، غرونينغن، ١٩٨٤، ص١٠٦ (بالهولندية).

١ ـ لتأويل النص القرآني المكتوب، يصبح تدخّل الإناسة الثقافية ضرورة. وينبغي على التفسير القرآني أن يعتمد على طرق تأويل الثقافات والتقاليد الشفوية والخطابات السردية. وتتيح هذه الطرق الإناسيّة في خاتمة المطاف إقامة حقل واسع من التعقّل يجب أن يكون قادراً على فهم البعد «الأسطوري» للقرآن.

٢ ـ وعندما يتكلم أركون عن «قبولٍ واقع وليس عن قبول حُكْمي «تعبّر عنه الأمّة تجاه القرآن المدوّن، فإنه يقدّم للمفسّر الإسلامي مجالاً حراً يشبه المجال الموجود في اللاهوت المسيحي، أي أنّ النصوص المثبتة في المدوّنة تحيل بشكل لامباشر إلى الكلام الإلهي الفذ (انظر مقولة «الكيريغما» عند بولتمان). يحيل الانجيل بصورة لامباشرة إلى كلام الله وإلى يسوع. وبما أن القرآن نصٍ محكم، فإنه يحيل بصورة لامباشرة إلى الحدث الشفوي المتمثّل بكلام الله الذي أنزل على النبي محمّد. وفي المحصلة، يكفّ المكتوب عن تشكيل سلطة قطعية، إذ تكمن قيمته في كونه يحيل إلى حدث الخطاب السردي. ولم يتوفر للمفسّر القديم هذا المجال المتعدد الأبعاد؛ إذ كان هذا المفسّر يرى أن النص المنقول والحدث الشفوي للوحي متطابقان تماماً، ودون أي تحفظ.

٣ ـ عندما يعتبر أركون أن القرآن المكتوب يلعب دور الوسيط بالنسبة للكلام المنطوق به، فإنه يستطيع تجنّب النقد التاريخي الذي قام به المستشرقون، وتجنّب الهجمات التي شنّها الأصوليون. فتثبيت النص القرآني المكتوب واستلاب أصله الشفوي المنطوق به قد سلّم الكلام القرآني للالتباسات التاريخيّة ووسّع التفرعات المغلوطة التي أدت اليوم إلى «الفورة» الهذيانية للأصولية الإسلامية. فيسعى الأصوليون إلى فهم النص بحرفيته؛ وفي ظروف كهذه يصبح اللاهوت علماً كاذباً ومحبَطاً كما يصبح وضعيّة مغلوطة. وعندما يطبّق المؤرخون المستشرقون، من جانبهم، طريقتهم الوضعية الخاطئة، فإنهم يدّعون عبثاً امتلاك نصّ لايهدف إطلاقاً إلى أن يكون شاهداً على أحداث تاريخية وضعية، نظراً لأنه خطاب شفوي وسردي.

٢ ـ القطيعات المعرفية الثلاث التي هي بمثابة مفاتيح لأعمال أركون:

كيف يتخذ موضعاً خاصاً به في الحقل المعرفي المعاصر؟ ما هي سمات التجديد التي يدّعي من خلالها فتح أفق جديد يخوّله فهم الدين وتأويله؟

بعد أن فكرتُ طويلاً في بنية التفكير لدى أركون، أجرؤ على الاعتراف بأنّ ثلاث قطيعات معرفية تشكّل بصورة ضمنية إلى حدّ ما، أساس نظامه التأويلي الخاص.

ويقدّم اكتشاف أو خلق هذه القطيعات الرئيسية الثلاث في الفهم التاريخي للحقائق المتمثلة بالإنسان وبالله وبالعالم، يقدّم لأركون حيّزاً لمنهجية جديدة خاضعة للأخذ والردّ. وتشكّل هذه القطيعات، ولاسيما ترابطها الداخلي، المفتاح الخفي لأعمال أركون. وفرضت الرقابة الذاتية نفسها عند أركون، بسبب الأمور القسرية الموجودة في العالم الإسلامي، مما يجعل هذه القطيعات صعبة الاكتشاف. وتتعلق هذه القطيعات الثلاث، أو بالأحرى تتعلق تجلياتها الثلاث في قطيعة واحدة وحيدة، بالمجالات التالية:

أ ـ الانتقال من الثقافة الشفوية إلى الثقافة المكتوبة والحدّ الفاصل بينهما. واهتمت الدراسات الإناسية بهذه الظاهرة، وكتب عنها مثلاً الباحثان جاك غودي وتون ليمير. وتلي هذه العملية تاريخياً القطيعةُ الثانية.

ب ـ الانتقال من الأصالة العلمية والدينية والسياسية إلى الإستعباد الإيديولوجي للعلم والدين والسياسة، والحد الفاصل بينهما. ويتم تحليل هذه القطيعة بناء على نقد الإيديولوجيا الذي يطبّق مقولة ديريدا عن مركزية العقل. وتتطابق قطيعة الإكراه الإيديولوجي التاريخي هذه مع الخروج من الجنّة التي مثّلتها مرحلة الثقافة الشفوية والتي جسّدتها ملاحظة روسو القائلة: «يُخلق جميع الناس أحراراً». ثم تليها القطيعة الثالثة.

ج ـ الانتقال من الخطاب السابق للحداثة والخطاب الأسطوري إلى الخطاب التالي للحداثة والخطاب العقلاني، والحد الفاصل بينهما. وتشمل هذه الظاهرة شتى القطيعات المعرفية التي موضَعَها ميشيل فوكو في عصر النهضة الأوروبية والعصر الكلاسيكي والفترة الحديثة.

وتشير هذه القطيعات الثلاث إلى أصل الظاهرة الإيديولوجية، أي تلك التي تتنامى مع الانتقال من قطيعة إلى أخرى. (١) يرى بعض الإناسيين، كالإناسي الهولندي ليمير، أنّ إدخال الكتابة الذي ترافق مع قيام الدولة وانتشار النقود ـ أي أثناء القطيعة الأولى التي يذكرها أركون ـ تضمّن بداية الإيديولوجيات الدينية والسياسية الدولتية. (٢) في مرحلة القطيعة الثانية، يوضع النص في خدمة الدولة، فيصبح الطابع الإيديولوجي للكتابة صريحاً. ويُنتج التشويه الإيديولوجي لمركزية العقل (ديريدا) الأفكار المسبقة للعلم. وهذا يعني، بالنسبة للنصوص المقدسة، أن علم الدين يقتصر على نشر الأهداف الدولتية. وتؤدي هذا السيرورة أخيراً إلى إيديولوجيات الدول القومية. وتعزّز هذه الإيديولوجياتُ الدولَ القومية بسربلتها بعباءة القوميات الأحادية

الشكل التي تحاول أن تفرض نظاماً اجتماعياً صارماً. ويتشرّبها أيضاً الدين والمستويات الأخرى للثقافة. (٣) ويحدث انتقال متدرّج نحو معرفيّات في العصر الحديث، ومرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمرحلة الثانية من هذه القطيعات، فيتوازى مع نهاية هذه المرحلة التي أفرزت إيديولوجيات الدول القومية. ويرى عصر الأنوار في التقدم انتقالاً يتكوّن في مستويات عدّة من مستويات المعرفة، وبينها الانتقال من طريقة المعرفة القروسطية إلى طريقة المعرفة الحديثة.

ويبدو لي بوضوح أننا عندما نعترف بأن القطيعتين الأوليين تشكلان انتقالات نحو سلبية إيديولوجية، يجب أن نرى في نتيجة القطيعة الثالثة ظاهرة ملتبسة تحدّدها الآلية الإيديولوجية نفسها. وهذا ما فعله «فوكو» و«هايدغر» اللذان نظراً إلى عصر الأنوار كحدث سلبي. وهنا تفترق الطرق، فأركون مفتون بالإمكانيات التي فتحها عصر الأنوار ليخلق مفهوميته الجديدة «للأسطورة»، لذا يضع نفسه في تقدّم الحداثة الخطّي. وعلى غرار عالم الاجتماع نوربرت الياس، فإنه يصنّف نفسه في التراث المتفائل لحضارة تطوّرية. وبالتأكيد فإن أركون يبقي تحفظاته بالنسبة لتطور الحداثة. وفي منظوره هذا يرى أن هذه الفترة المرحلية ستؤول إلى فهم نهائي للأسطورة الدينية وللمتخيل الديني. ولكن الحداثة كما يؤكدها أركون لاتخوّله أن يرى في السيرورة التاريخية للفكر الحديث سيرورة «إيديولوجية» وانحطاطاً ونسياناً، كما يرى هايدغر. فيجب أن نلاحظ عندئذ أن هناك تناقضاً في نظامه الفكري.

لماذا لايحدّد تحديث الإيديولوجيا، كما حصل في المرحلتين السابقتين، الشرخ الحاصل بين الحداثي وسابق الحداثة كنتيجة للظاهرة نفسها أو كعودة إلى الماضي؟ في النزعات الحالية، نلاحظ عودةً إلى أطر الإحالات التي سبقت الحداثة؛ وهذا ما تظهره الشعبية التي يحظى بها علم الفلك وطرق المعالجة البديلة وحركة «العصر الجديد» (New age) الخ... ونزداد وعياً بأنّ ازدراء المعرفة «القروسطية» في الحقل الديني لاأساس له من الصحة، وأن ذلك ينطبق أكثر على العالم الشرقي. وندرك أن هذا الازدراء يتضمن حكماً قيمياً أحادي الجانب تكمن أصوله في النظرة المتفائلة إلى تقدّم الحركة الفكرية التي جاء بها عصر الأنوار، ويجب بالتالي الاعتراف بها كظاهرة اثنية مركزية. ونظراً للمسافة التي يتركها أركون بينه وبين أصوله الثقافية الخاصة، أي الأصول البربرية، فإنه لايشارك في هذه الأفكار. إنه يهدف إلى بلوغ مفهومية متفوقة توفّق بين الأسطورة والعقل الحديث دون العودة إلى الخطاب الذي سبق الحداثة.

كيف نجد عملياً هذه القطيعات المعرفية الثلاث التي تشكّل، برأيي، المفتاح الذي يخوّلنا فهم أعمال أركون؟

أ ـ نجد القطيعة القائمة بين الشفهي والمكتوب موجودة في القطيعة القائمة بين الوحي القرآني المسرود والمردَّد وبين تثبيت النص كتابةً وتقعيداً، وهو التثبيت الذي حدث حسب أركون في القرن الرابع الهجري. وتقضي هذه القطيعة بتأويل النص عن طريق علم متعدد الاختصاصات وعن طريق رؤية للواقع لاهوتية وأناسية في آن. وتتعارض هذه المقاربة مع التقليد الاستشراقي الغربي، كما تتعارض مع تقليد النسّاخ المسلمين. عندما لاحظ أركون أن هذه القطيعة دامت أربعة قرون، فهل فعل ذلك عن وجه حق؟

٢ ـ تكمن القطيعة القائمة بين الأصيل والإيديولوجي في القطيعة القائمة بين الحدث القرآني الصرف (بصفته وحياً مسروداً ومردَّداً) وبين الحدث الإسلامي (المتشرّب بتاريخ إيديولوجيا السياسة الدولتية)، وتخون العقل الكلّي الذي ينضوي تحت المتخيَّل الأسطوري. وهكذا يصبح التاريخ الإسلامي تاريخ انحطاط ونسيان، لأنه لم يقتبس أية مفهومية معاصرة تنظر إلى القرآن مثلاً كعمل سردي. وفي برنامج أركون يندرج تفكيك «الحدث الإسلامي»، مع العلم أن هذا الحدث قد أقام «الحدث القرآني» كرهان على مخايلات إيديولوجية. لكي نفكك «الحدث الإسلامي» ونعثر على الأصل السردي، يبدو أن نقد مركزية العقل المابعد حداثي الذي تبناه ديريدا لابدّ منه.

وفي ما يتعلق بالتاريخ الإسلامي، يرفض أركون من جهة دمج الشأن الديني بالشأن السياسي، كما يرفض من جهة أخرى التوصيفات «الحيادية» التي لاتأخذ بعين الاعتبار الأفق التفسيري للأمور الراهنة، كما تفعل السيدة «آن لامبتون» في توصيفاتها. ويرى أركون أن الطريقتين هما إيديولوجيتان. ولكن لماذا يستنكر أركون التوصيف «الحيادي» أيضاً؟ هل يستطيع أركون أن يُبحر بين صخرتي الموت، بين الرمضاء والنار؟ لا أعتقد ذلك. فالعقل الإسلامي الجديد الذي به يقيس أركون شروحات الماضي وينتقدها يتضمّن أحكاماً تاريخية منبثقة من تاريخ العلمانية الغربيّة الطويل. لانستطيع أن نعزو عملية العلمنة ـ التي كانت في التاريخ الماضي لايمكن التفكير فيها ـ إلى لامفكّر فيه أو إلى نسيان، فنحيلها بالتالي إلى تشويه إيديولوجي قام به العلماء المتأخرون.

عندما يُدخل أركون الأدلجة، ألا يقع هنا في الخطأ الذي يعزوه إلى معارضيه، إذ

يدخل الأدلجة مع التشديد على تحييث قراءة النصوص؟ ألا يُجبرنا على النظر في تاريخ الماضي من خلال مصفاة تجريدية وراهنية معاصرة متأثرة بالعلمنة والعلمانية؟ يقضي أركون بأن ننطلق من الراهن كي نعالج النصوص التاريخية. ولكنه يعترف بأن المعالجة الحالية للنصوص التاريخية لم تصل قط إلى هذه الدرجة من الموضوعية التي يقترحها كمثال يحتذى، كما في مجال فهم الأسطورة. ألا يكمن تشديده على معالجة التاريخ في طمسه المعطيات والسيرورات التاريخية التي تحدّد راهنيتنا؟ ألا ينسى أركون أن مسار العلمنة وخيبة الأمل تجاه المعرفة، كانا مستحيلين في الأزمنة التاريخية التي تطرّق إليها المستشرقون الوضعيّون، كما يقال؟ بفرضه هذا التفسير التحييثي ألا يبدّل أركون اللامفكر فيه إيديولوجياً بما يستحيل التفكير فيه تاريخياً؟

ألا تبدو المداخلة المعرفية لأركون تلاعباً يشبه ذاك الذي يمارسه الأصوليون؟ يحدد أركون، تماماً كما فعل الأصوليون، أصلاً نقياً، وهو عصر المدينة المنورة، والحدث القرآني المرتل الذي يعمل كمعيار نظري. ويجب أن يوضع هذا الأصل النقي مقابل التاريخ اللاحق الذي تقهقر فيه الإسلام إيديولوجيا، أو مقابل الجاهلية المشوهة تحت حكم الفراعنة الخبثاء. لقد تعرضت معرفية ليفيناس النبوية لتاريخ تقهقري مشابه لتاريخ الأنطولوجيا الأوروبية. يرى ليفيناس مثلاً أن الأنطولوجيا الأوروبية تسلب الفكر اليهودي من وحيه الأصلي. ومع ذلك، فعلى مستوى إعادة البناء والتفكيك الجذري، يبدو الاختلاف بين أركون وليفيناس، إذ ما قورن بالاختلاف الموجود بين هايديغر وديريدا، غير ظاهر إلا في كون هذين الأخيرين قد اعتمدا على الأصل اليوناني لفكر شمولي، بينما نرى أن أركون وليفيناس قد اعتمدا في النهاية على سمات اللغتين العبرية والعربية. إن ليفيناس يركز أكثر من أركون على النور الكاشف الناتج عن المفهومية الإنسانية، بينما يحافظ أركون على وحدة الوحي الإلهي للقرآن. ونلاحظ بالنسبة لهذه النقطة الأخيرة وجود تشابه خفي بين المعرفية التي يقدمها أركون وبين تلك التي يقدمها الإسلاميون. ويمكن لهذا التشابه أن يشرح لنا سبب هذه الحدة التي يهاجم بها الإسلاميون أركون، هذا المنافس غير المرغوب فيه. ألم يترجم هذا الأخير أهدافهم بلغة علمية، تبدو مقبولة للمؤمنين في مجتمع علماني ومدني؟

٣ ـ تظهر القطيعة بين عالم معرفة ما قبل الحداثة، وعالم معرفة ما بعد الحداثة بوضوح في المتطلبات التي يعرضها أركون في «نقد العقل الإسلامي» إذ يقول: عندما يذكر مسلم أثناء نقاش ما، كدليل قاطع سورة من القرآن، أو حديثاً للرسول، فإنه يثير

تلقائياً كل المسائل النظرية التي يتضمنها الانتقال من معرفية «قروسطية إلى معرفية حديثة»[1]..

إن أركون كما رأينا يقلل من قيمة المعرفة القروسطية حينما يرغب في إدخال مسلم اليوم إلى الحداثة العقلانية. ومع ذلك فإنه يجب التغلب على الأشكال المختلفة للفلسفة الوضعية المرتبطة بهذه الحداثة بواسطة أنثروبولوجيا دينية جديدة تتيح لنا فهم المعنى الحقيقي للأسطورة وللتخيل الديني؛ الأمر بالنسبة لأركون هو تطور أحادي الجانب للعقل الذي لايعرف فترات تراجع. وعلى العكس، نرى في الفكر اليهودي عند بوبر وليفيناس أن ما يميز الأزمنة الحديثة هو انحسار الله الذي لايقيّم إلا سلبياً. وبالنسبة للشيخ ياسين، فإن عقلانية حديثة، لكنها هجينة، تؤدي أيضاً إلى التعتيم على صورة الله. بينما لانرى عند أركون أي ضباب أو غيوم عقلانية قد تمنعنا من رؤية الله في الحداثة الراهنة؛ بل على العكس من ذلك فهو يرى أن التقليد الأوروبي ليس ممزقاً. إن غموض عصر الأنوار الذي أعادت طرحه مدرسة فرانكفورت، وخاصة بواسطة هورخيمر وادورنو، والذي جذره فيما بعد فوكو وفلاسفة مابعد الحداثة الآخرون، لايثير اهتمام أركون، على مايظهر. وبالطريقة ذاتها، نرى أن القطيعة التقليدية التي قادت العالم من المعرفة إلى الحداثة، لايبدو أنها تؤثر في إعادة تفسيره للتقليد القديم في الإسلام.

إن «نقد العقل الإسلامي» عند أركون، يدعم الاجتهاد القديم بسلاح حديث وعلمي لكي يحرره من المظاهر الإيديولوجية القروسطية. إن هذا النقد يحرر الوحي القرآني من مساوئ جموده المكتوب الذي جعله مبهماً بسبب اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، ويظهره أخيراً كحدث سردي في كل بهائه. يُدخل أركون المؤمن الخارج من ظلمات العالم القروسطي والسحري إلى ضياء الحداثة العقلانية.

إن نور العقل هذا يجنبنا اللجوء إلى الأخلاق كمفهوم مركزي للوحي، على عكس ما تفترضه معرفية ليفيناس النبوية ومعرفية الإسلاميين السياسية. إن الدعوة للعدالة لاترتكز بالدرجة الأولى على المفاهيم المنزلة، وإنما على عقلانية حقوق الإنسان، على الرغم من كونها لم تتوصل بعد إلى استيعاب حقوق الله: لأن هذه الحقوق قد كُتبت انطلاقاً من علمانية غير كاملة، نجم نقصها عن معرفية ثنائية ووضعية.

(١) ـ «نقد العقل الإسلامي» (بالفرنسية)، ص٥١.

٣ ـ وقوع أركون في فخ المفاهيم المتناقضة لما بعد الحداثة:

مع أن أركون لايستخدم مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة إلا حين تبدو ضرورية لمشروعه الخاص، حتى ولو لم يشعر بأنه ملزم بالنتائج النهائية لهذه المفاهيم، ـ فهو لايشعر أنه ملزم مثلاً بتبني اللاأدرية الناتجة عن نقد مركزية العقل ـ، إلا أنه لايستطيع التخلص من كل النتائج الملازمة لتلك المعرفية. يعتبر أركون مفاهيم علم الآثار ومركزية العقل والتغيير المعرفي مجرد حيل ووسائل لايستخدمها إلا كأدوات ذهنية معزولة إحداها عن الأخرى وفق مقتضيات خطابه الخاص، بغض النظر عن توافقها المتبادل.

بيد أن مختلف القطيعات التي يبرزها، بالإضافة إلى ترابط اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، تظهر جميعها في قلب مشروعه، حتى أن تفنيداً بسيطاً للتناقضات الجوهرية التي يثيرها، يغدو كافياً. لايمكننا استخدام لغة فلسفية دقيقة، ورفض النتائج الناجمة عنها حتى ولو كانت مكروهة في النظرية التي ندافع عنها. إلا أن المفاهيم التي يستخدمها أركون تقتضي منطقياً اتخاذ مواقف لاتخلو من النتائج الخطيرة بالنسبة لعرضه. هل يستخدم أركون بشكل مشروع المفاهيم التي اقتبسها من فلسفة مابعد الحداثة؟ للإجابة على هذا السؤال سوف استند إلى الدراسات النقدية التي قام بها فرانك (١٩٨٤) وهابرماس (١٩٨٥) وهونيث (١٩٨٥) وديوس (١٩٨٧) ومركينور (١٩٨٨) ونوريس (١٩٩٣، ١٩٩٤)[١].

عندما يعالج أركون مثلاً التمييز بين النص المدوّن والتقليد الشفهي، فإنه يستشهد بمنهج فوكو في علم الآثار. ولكن على ماذا يرتكز هذا المنهج الجذري؟ إنه يفترض مسبقاً القضاء على «الفاعل» المستقل لعصر الأنوار، وإنكار «الروح» بوصفها جوانية نفسية، وهو ينفي كذلك كل المصطلحات المستعملة في الأزمنة القديمة والتي ترتبط به، كما يوضح فوكو ذلك في كتابه «الكلمات والأشياء». ولكي يؤسس فوكو علم آثاريات الثقافة يضمنه التمييز الجوهري بين «الصرح» و«النص». وهذا مايسمح له بتقييم المعنى الرمزي لشهادات الماضي المكتوبة. إن التأريخ التقليدي الذي يرتكز على تفسير الوثائق المكتوبة، لايمكنه أن يتجنب تخيّل الحدث التاريخي على أنه إبداع ذو دلالة يقوم به فاعل خاص. وهكذا أرادت دراسة التاريخ أن تستظهر «صروح» الماضي بتحويلها إلى «وثائق» ذاتية (انظر

(١) ـ أنظر المصادر المثبتة في آخر الكتاب.

هونيث: ص١٣٧). ونلحظ عند أركون احتقاراً مماثلاً للتقليد الكتابي المدوّن في وثائق مكتوبة.

وعلى العكس من ذلك فإن مفهوم «الصرح» يدل على شاهد مادي للماضي، وهو رمزي بشكل لامباشر، ويمكن تشبيهه ببناء معماري يجب إعادة بنائه آثارياً عن طريق إعادة تركيب أجزائه الأصلية. ومع مشروع علم الاثار هذا، يصبح الأمر عبارة عن تعشيق هذه القطع، التي وجدت متفرقة، مع بعضها البعض بحسب وظيفتها. فالأمر ليس قيام شخص ما، بعد انقضاء مدة من الزمن، بإعطاء المعنى شكلاً شخصياً وإبداعياً، كما هي العادة المتبعة تقليدياً في تفسير النصوص. وفي مجال النصوص القديمة، لايقبل فوكو بتأويل تفسيري لمجموعة المعاني، بل يتطلب القيام بتحليل موضوعي للمعطيات المتفرقة وبدون تدخل الشخص الفاعل الذي سيقوم بدور المترجم.

إن التأويل الذاتي مرفوض تماماً: فإذا فرّغنا الوثيقة المكتوبة من كل معنى ذاتي، فإنها تصبح «صرحاً». نحن لانحاول مطلقاً إعادة بناء ما قاله الناس وما فعلوه في الماضي، بل على العكس نحو نبحث عن الوحدات والمجموعات والعناصر والعلاقات الموجودة في بنية النص نفسه. إن مفهوم «الخطاب» يجب أن ينظر إليه أيضاً كـ «صرح». ويعتبر فوكو إن المبدأ المنظم الذي يوطد عناصر «الخطاب» ويجعل منها وحدة، ما هو إلا وظيفية السلطة، يقول هونيث: «إن مفهوم الخطاب عند فوكو لاينتج عن القواعد الناجمة عن استخدام اللغة، بل عن وحدة اجتماعية موضوعية، تستخدم ضمنها اللغة من أجل وظيفة وحيدة وهي التفاهم ومراقبة المسارات الطبيعية والاجتماعية... إن ترتيب الخطاب يعتمد على القواعد الاجتماعية الموجودة ضمن إطار وظيفي لتقنيات السلطة «الفوق ـ الفردية بعد أن تجاوزت فرديتها». عندها يصبح الخطاب «ممارسة استدلالية»[1].

ويركز أركون أيضاً على الطابع الشمولي والعملي للنصوص المقدسة عندما ننظر إليها من وجهة نظر المنهج الآثاري. إن الإدخال الفوري لوظيفة السلطة من أجل تفسير مفهوم الخطاب، يسبب عند أركون تناقضاً في تحليله لأدلجة الخطاب. هل «الخطاب»، ولنقل خطاب القرآن على سبيل المثال، هو حدث مُعطى يمكن لمصالح السلطة أن

(١) ـ أكسل هونيث: «نقد السلطة: خواطر حول النظرية الاجتماعية النقدية» [فرانكفورت، ١٩٨٥] ص١٦٠.

تستخدمه كوسيلة؟ أو هل «الخطاب» هو منذ نشوئه نتاج مصالح السلطة؟ إن صح ذلك، فإن الخطاب القرآني يعمل ضمن حقل مُؤدلج مسدود، حقل تستحوذ عليه وتحدده وظيفية تخدم السلطات القائمة. إن منطق ترتيب الخطاب حسب فوكو لايسمح بأي مهرب متسام، إلا إذا أردنا الاكتفاء بالحرتقة في الخطاب «الصرحي».

على الرغم من نفس فوكو انتماءه إلى البنيوية الوظيفية، فهو يعترف بأن الباطن النفسي للإنسان المعاصر يعود أصله إلى النظام المستمر الذي فُرض على الجسد منذ نهاية القرن الثامن عشر. وبسبب ذلك يعتقد فوكو أنه يجب نزع القناع عن مفهوم «الروح» على أساس أنها «الباطن الإنساني». ويزيل فوكو هذا القناع عن مفهوم «الروح» عن طريق بحث أثري يعتبر فيه المدارس والثكنات والمستشفيات والمصحات العقلية كنتائج تقنيات السلطة. «فالروح» إذن ليست سوى ذخيرة إيديولوجية أو ربما كانت وهماً. إن فكرة «الروح» لدى الإنسان المعاصر تنتج بكل بساطة عن إجراءات العقاب والمراقبة والقصاص والإكراه الاجتماعية. إن رمز هذه المراقبة الشاملة يتمثل بهندسة قبة السجن التي ابتكرت في القرن التاسع عشر والتي تسمح للمراقب، من نقطة مركزية، رؤية السجناء دون أن يروه. وتعتبر الخصائص النفسية وبنى الشخصية الإنسانية أنها ليست سوى نتائج للنظام المفروض على الجسد. يقول هونيث: «بتطبيق فوكو نقاط الإنطلاق البنيوية بحذافيرها، فإنه يخلق لاستعماله الخاص، أشخاصاً من الماضي لهم طريقة في السلوك، أشخاصاً غير مكتملين ومهيئين للتكييف ضمن شروط معينة»[1]. ويغدو الإكراه الاجتماعي، بحسب الطريقة الوظيفية، المقولة التي تفسر كل شيء. وفي المحصلة تصبح أية مقاومة لهذا الإكراه غير مفهومة. كيف يمكن «للروح»، التي تم تكييفها بشكل كامل، أن تتمرد؟ يبدو أن فوكو في التزامه الاجتماعي عاد إلى التناقضات. إذا كانت قبة السجن فعلاً في نظرية فوكو هي التي تحدد وتسيطر على المجتمع بأكمله، فإن هذا الفيلسوف من ناحية أخرى، قد أيّد في التزامه الاجتماعي الفئات التي كانت تطالب بإحداث تغييرات في المصحات العقلية والسجون.

هل يمكن لهذا المنهج التاريخي أن يؤسس دراسة جديدة للإسلام؟ إذا أخذنا على محمل الجد الافتراضات المتضمنة في هذه المقاربات الأثرية لدراسة الروح الإنسانية والخطاب أو لنفي الفاعل وتفكيك الوثائق إلى صروح، على مثال اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه لهذا النظام بأكمله، فسيؤدي ذلك إلى نتائج كثيرة بالنسبة إلى

(١) ـ المرجع نفسه، ص٢٢١.

طروحات أركون، منها إن وجود الحدث الشفهي، «كالحدث القرآني» مثلاً، الذي لم تستهلكه أصلاً الإيديولوجيات المسيطرة، أمر لايمكن حدوثه. وإذا اكتفينا بتطبيق المفاهيم المذكورة أعلاه (في الاستشراق التقليدي)، فماذا يمكن أن يعبر عنه بناء مجال محافظ، و«حدث قرآني» يحيلنا من جهة إلى الشفهية والسردية، وإلى الطقوسية والتلاوة من جهة أخرى؟ وفي حالة (مابعد) البنيوية، يبدو أن «حدثاً قرآنياً» كهذا يقوم بعدة وظائف: فإذا استخدمنا مصطلحات أركون، نقول إن «الحدث القرآني» يشكل ملجأ للحماية من النتائج الهدامة الناجمة عن تبني المناهج الأثرية المقلصة، وملجأ كذلك للأشخاص «المهدّمين» الذين لايستطيعون أن يعبروا بأنفسهم عن إيمانهم الشخصي في أي مكان آخر خارج هذه المساحة المحمية بواسطة الحصانة السردية؛ ويعتبر «الحدث القرآني» في النهاية وسيلة لاستعادة التسامي الذي فُقد وعُتّم عليه تحت سمائنا.

حتى ولو رفضنا فرضيات (مابعد) البنيوية المنطقية تلك، بلجوئنا إلى لغة «إيديولوجيا» الأشخاص المتلاعبين، فإنه يجب بحسب رأيي تحديد «الحدث القرآني» و«الحدث الإسلامي»، - لأنهما يخضعان لمناهج الأدلجة نفسها - ويجب النظر إلى «الحدث القرآني» على أنه إحدى نتائج تاريخ الأدلجة في الإسلام. كما بالنسبة إلى فوكو، فإنه لايوجد في نظام أركون مكان لأي شكل من أشكال مقاومة انحراف الاستخدام الناتج عن القرآن. إن مقاومة مسيرة أدلجة الإسلام يبدو أمراً خيالياً. وعلى الأغلب هذا هو السبب الذي دعا أركون إلى استخدام مصطلحات مابعد الحداثة في احتجاجه على الإسلام النبوي. وتبقى هذه المقاومة عبثية بدون أساس ولااستراتيجيات ملموسة ولاسياسات محددة ترتكز، انطلاقاً من النصوص المقدسة، على تحليل إمكانيات المجتمع الحالي. وتتقلص المقاومة فعلياً لتغدو مجرد صرخة يأس واحتجاج هامشي غير قادر على تغيير تطور مسار الإسلام العنيف الحالي. إن الأساس الغامض لنظرية أركون ينتقم لنفسه كما انتقم قبلاً على يد فوكو. وينتج عن ذلك أن مجال الممارسة العملية عند أركون، يفتقر إلى أي التزام بحركة فعلية ونوعية. ولايبقى من كل البناء الأركوني سوى اقتراح برنامج مثالي يعطي لنفسه مهمة إنارة عقل المؤمن.

وبالإستناد إلى قاعدة مكتسبات فلسفة عصر الأنوار، التي لم نعد نستطيع العودة إليها، يعلن أركون تضامنه مع الحداثة. إلا أن أركون يستوحي عمله من أعمال فوكو التي تشكل احتجاجاً كبيراً على عصر الأنوار. إن فوكو يستنكر هذا الحكم الإيجابي الذي نطلقه عادة على فلسفة عصر الأنوار ويستنكر أيضاً فكرة أن هذه الفلسفة قد

أرست قواعد تطور جديد على طريق تحرير الملكات الإنسانية وتحرير المجتمع الحديث. إن ماركسية مدرسة فرانكفورت ترى في خطاب الأنوار خطاباً ملتبساً وتؤكد على أنه يجب تنقية مضمون هذا الخطاب وتحليله. وبحسب المدرستين الفكريتين فإن هذا البرنامج لايمكن أن يتحقق إلا بتدخلات جذرية في الممارسة الثورية وبالتغيير الجذري للمجتمع الذي يسير بعدئذ. ويعتقد فوكو وأتباعه بأن عصر الأنوار لم يكن السبب في أي تطور كان. بل كان على العكس من ذلك، السبب في ابتداع آليات إكراهية مخصصة لفرض السلطة والإيديولوجية؛ ويكمن السبب أيضاً في المناهج المستخدمة في العلوم الحديثة، وذلك بهدف تنظيم المجتمع الحديث وتوحيد أشكاله. إذا عدنا إلى أركون، نلاحظ أنه لم يلتفت مطلقاً إلى النقد الذي وجهه فوكو إلى عصر الأنوار، على الرغم من أن أركون يستند علانية إلى العديد من أفكار فوكو.

إن قرف أركون من الإسلاميين دفعه إلى إنكار فكرة أن الإسلامية ترسخ في الواقع جذورها في الحداثة. ولو أنه تناول بجدية أفكار فلسفة مابعد الحداثة التي يستخدمها، لتمكن من رؤية الظاهرة الإسلاموية التي تنامت عالمياً، على أنها تكيّف نوعي مع حداثة حقيقية. وكما أوضحتُ سابقاً، فإن هذا التكيف يجد نفسه مشتركاً في مسار انتقال العالم الإسلامي إلى الدول القومية، هذا المسار الناتج عن الأحداث التاريخية التي نجمت عن فكر عصر الأنوار. ولأن أركون لم يعمّق بشكل كاف مفاهيم مابعد الحداثة التي يستخدمها، فقد وجد نفسه يخلط بين معرفية القرون الوسطى وسيرورة الأدلجة الحديثة بشكل خاص: فبرفض أركون الإساءة إلى الحداثة، نراه يعزو بغلو ظلامية الآلية الإيديولوجية إلى المسؤولين عن المقدس الذين عاشوا في الماضي. ويعود إلى ضياء الحضارة واجب تحريرنا من الظلامية الإيديولوجية، مما يعطينا إمكانية فهم ملائم للمقدس.

ويتبنى فوكو موقفاً جذرياً مناقضاً تماماً لموقف أركون. بالنسبة له، توجد جذور نظام الحكم المطلق في الحداثة ـ الذميمة ـ التي هي حداثة عصر الأنوار. يمكننا الخلوص إلى أن الآليات التي يستخدمها أركون في مفاهيم مابعد الحداثة، تقوده إلى التأكيد بشكل جذري على التطور الذي أحدثه فكر عصر الأنوار، بينما يرفض فوكو وبالطريقة الجذرية نفسها أن يرى في عصر الأنوار أي مصدر للتقدم. بيد أنه من وجهة نظر الدراسة الآثارية (لما بعد) البنيوية، فإن راديكالية فوكو السلبية وكذلك راديكالية أركون الإيجابية تؤديان إلى التناقضات نفسها وإلى الانحياز نفسه. وفي رأينا، فإن الأول يعمل بدافع من حدس تشاؤم جذري يتيح له شرح الكوارث وأشكال القمع

الجديدة في عصرنا، بينما الآخر يدفعه تفاؤل ساذج، يسمح له بتصور نهاية سعيدة للتحرر الذي لم ينجح حتى الآن في البلدان الإسلامية.

ولكن ربما كان هذا النقد يتناول، بجدية زائدة، اللغة التي يغلف بها أركون أقواله؟ ولعدم تمكني من أن أجد في أعماله، من أجل تبرير مشروعه فلسفياً، أية استشهادات ماعدا تلك المنبثقة عن فترة مابعد البنيوية، فإنه لايمكنني كفيلسوف، ارتكاب خطأ البحث عن تبرير بعد ـ حداثي لفكر أركون، بينما نجد أنفسنا أمام المفاهيم الدارجة حالياً والتي جمّعتها صدفة الانتقائية العلمية. في هذه الحالة الأخيرة، ينحصر دور هذه المفاهيم في تغطية غياب الأسس التي تبرّر مشروع أركون الثوري. أيجب أن نرى في استخدام هذه المصطلحات المعقدة قناعاً ورقابة ذاتية؟ ألم يعترف علانية بأن خلف هذه المصطلحات المعقدة يختبئ معنى باطن وهو الإلغاء الجذري لكل إشارة إلى «ماوراء الطبيعة؟» هذا ما يدفعنا أركون إلى استنتاجه. ولكن بصفتنا، فلاسفة، لايمكننا ألا نطرح على عمله أسئلة كهذه.

ويعالج فوكو، بطريقة أحادية الجانب، المفهومية المستنيرة كآلية رقابة وقمع. لكننا بسبب منهجيته الجامدة وافتقارها إلى التحليلات الدقيقة، نضطر إلى النظر بشكل نسبي إلى الحصيلة الضخمة للدراسات الواعية، تلك التي تميز الدراسات الألمانية مثلاً (من أجل نقد ملخص للثغرات، انظر كتاب مركيور: ص ص ٨٨ ـ ١١٨). وهكذا فإن القطيعات التاريخية الحادة التي يدّعي فوكو تحديدها في التاريخ المعرفي، تتعرض لمعارضة شديدة. في الحقيقة إن موضوع الاتهام هو المسارات المعقدة والتي تختلف من نظام علمي لآخر. ولايأخذ فوكو بعين الاعتبار غاليله وديكارت ونيوتن، كممثلين للفكر الآلي والرياضي إلا بشكل عرضي عندما تصور البنى المعرفية للعالم الحديث (انظر مركيور: ص٥٧). وفي الواقع نرى فوكو يقتصر في تحليله على العلوم الاجتماعية، في حين أن العلوم الطبيعية والرياضيات والكيمياء لاتقبل تقسيماته المبالغ فيها. لقد أغفل فوكو تصور القطيعة التي تحدث داخل المعرفية المحددة، وقد أغفل كذلك فكرة إن بعض فروع العلوم تستمر مدة أطول في معرفية محددة فرضت نفسها في السابق (انظر مركيور: ص ص ٥٤ ـ ٧٤). ولكن على الرغم من الانتقادات التي يمكن أن نوجهها إلى نظرية فوكو، فإن القطيعة المعرفية التي تفتتح الحداثة تبقى بالنسبة إلى المعرفة ظاهرة نحتاج من أجل دراستها إلى العودة إلى الإضافات الهامة التي قدمها فوكو. وإذا أردنا تقييم نظرية أركون، يتوجب علينا ذكر الدور الذي لعبته الإيديولوجيا في إطار هذه القطيعة.

يرفض فوكو استخدام فكرة الإيديولوجيا، لأنه يراها مرتبطة جداً بفلسفة الفاعل التي يعتبرها ذكرى من الماضي. ولذلك فهو يرفض استخدامها. إلا أن مفهوم الإيديولوجيا يفترض بالضرورة وجود مفهومين آخرين هما: إمكانية الفهم الحقيقي من جهة، وحرية العمل الأصلي لفاعل مستقل، من جهة أخرى. لكن هذين المفهومين يستحيل التفكير فيهما بالنسبة إلى فوكو. وعلى اعتبار أن الفاعل هو النتاج الخالص للإكراه الذي تمارسه السلطة، فإنه لن يستطيع التفكير لا في الأصالة ولا في نقيضها، أي في الإيديولوجيا. وانطلاقاً من موقف مختلف جذرياً، يتبنى أركون مفهوم الفاعل المحرّر، أي الذي يحاكم ويتصرف بشكل حر. إن فكر الأنوار بالنسبة لأركون يعني التحرر والعودة إلى الأصالة، أي تماماً بعكس ما يعنيه لفوكو. ويستخدم أركون في المحصلة مفهوم الإيديولوجيا ولكن بعد أن يضعها في السياق الذي قدّمه فوكو. ونستنتج من ذلك أن أركون، بلجوئه إلى المنهج الأثاري، يجذّر المفاهيم التي يستعملها ويعتبر الإيديولوجيا شراً مطلقاً لايناقش. ويعزو هذا الشر إلى الإسلاميين. وبالتالي فإن أي نقاش مع هؤلاء أو أية مناظرة تغدو مستحيلة، بالنسبة لأركون نفسه وبالنسبة للإسلاميين كذلك. كما قال مؤخراً: «لكي أختصر يجب أن أقول إن كل أشكال الفكر الديني والفلسفي التقليدية الغارقة في «المقولة التاريخية ـ المفارقة» (ميشيل فوكو) قد جردت نتاج الفكر من سماته التاريخية والسوسيولوجية، لكي تبني مادة جامدة وجوهراً نقياً وأقانيم مجردة، أي باختصار جميع أشكال المخلوقات الذهنية المرتبطة اعتباطياً ب «كلمة الله» (وخاصة في إطار الأديان «المنزلة»). إن هذه التركيبات راسخة ومتجذّرة في لغاتنا لدرجة أنها تحكم اليوم كل أشكال الخطاب الأصولي»[1].

يلتزم أركون إذن بمشروع هام ألا وهو تحرير الإسلام والقرآن من هذه «المقولات التاريخية ـ المفارقة على طريقة فوكو. ولكن إذا تعدى هذا البرنامج حدود الفكرة النظرية، وإذا أراد فعلاً الانتقال إلى حيّز التنفيذ، فإن «كلمة الله» في الأديان المنزلة، تصبح ـ كما هو حال نصوص فلسفة عصر الأنوار بالنسبة لفوكو ـ «صرحاً» من القيود المكبوتة التي يبدو فاعلها المتعالي غائباً. إن برنامج رفض «المقولة التاريخية ـ المتعالية» هذا، يؤكد فكرة كره الإسلام التي قد ينمّيها الرأي العام الغربي في أوساط غير المسلمين. وفي الواقع يعتبر هذا الفكر «مدونة» القرآن والسنة «صرحاً» من القيود المكبوتة التي تدعو إلى تنظيم أتباعه من المؤمنين ومراقبتهم وحثهم على العنف.

(١) ـ نافذة على الإسلام، ص١٩٨.

إن إماطة اللثام التفكيكية عن المفهوم الإيديولوجي «للإيديولوجيا» لايظهر إلا محتواه الإيديولوجي الخاص ولاشيء سواه. وهكذا بعد أن «خلخل» أركون حسابه مع المؤمنين الصراطيين ومع الإسلاميين، نراه يطلق حكمه ليس فقط على الفلاسفة الوضعيين السابقين، بل على المستشرقين المعاصرين أيضاً. ولكن نظراً للخراب الذي يخلفه تطبيق مصطلحاته الخاصة بما بعد البنيوية، ونظراً لرفضه النقد العلمي للنصوص المقدسة، ألا تتحول إليه السهام التي يرمي بها المستشرقين الذين درج قذفهم هذه الأيام بالاعراقية المركزية؟ ويشن أركون هجوماً عنيفاً على الدراسات الإسلامية وعلى «العلوم الاجتماعية والسياسية الحالية» ـ على طريقة الأصولي عبد السلام ياسين ـ ويتهمها بأنها معارف وضعيّة واستعمارية. ألا نستطيع قراءة هذا الهجوم، الذي يتشابه مع هجوم الإسلاميين في نقاط عديدة، على أنه دفاع عن موقف يائس في عصر فقدت فيه لغة ما بعد البنيوية قدرتها على الإقناع؟ إن هذا النص الحديث يقدم شاهداً على ذلك:

«عندما أتى أوغست كومت، ودوركهايم وتلامذتهما، انقلبت الرؤى: وغدا المجتمع مصدر ومكان كل الأجيال والمفاهيم والبروزات والانبثاقات... كانت ردة الفعل هذه ضرورية وصحية، ولكنها دعمت وجهتي النظر المتصارعتين، بدلاً من تزويدنا بالأدوات والكوادر الضرورية التي تسمح لنا بتجاوزهما؛ إن الصراعات الحالية حول الدين والعلمانية توضح بأن الطرق المؤدية إلى «الفكر العلمي الجديد»، حتى في أوساط المثقفين والعلميين، ملتوية وغير أكيدة ومظلمة، إن لم تكن رجعية، وإيديولوجية بحتة. إن نقطة الضعف الكبرى في العلوم الاجتماعية الآن، هي انغلاقها، فالمثال الغربي ينصب نفسه دائماً كمصدر للشمولية، في حين أن المرحلة الضرورية، التي هي التاريخ المقارن للثقافات وللفكر، لاتزال في بداياتها. بينما يقدم الإسلام كدين وتقليد فكري، على أنه بنية جامدة وسلبية تماماً للنفس «الشرقية»، في حين كان الإسلام تاريخياً ودينياً وفلسفياً يشكل جزءاً متمماً لمساحة حوض المتوسط وللمصادر الأدبية والثقافية بالنسبة إلى «الغرب»؛ فإذا عدنا في الثمانينات إلى «تفسيرات» أسوأ من تفسيرات العلم الاستعماري التي استمرت حتى الخمسينات، وإذا كانت الدراسات الإسلامية، التي تمثل الخطاب الغربي عن الإسلام، والتي تتم تحت رقابة أعلى سلطة علمية معروفة في الغرب، ترفض دائماً التفكير بالفرق الكامن بين النزعة التاريخية وبين مطابقة السرد لواقع التاريخ بخصوص كل ما يتعلق بالإسلام، وإذا بقي المفهوم البدائي، لنقد العقل الديني والعقل القانوني، غريباً وغير محتمل بل مستحيلاً في ممارسة الدراسات الإسلامية... إذا كان كل هذا يشكل القاعدة وليس الاستثناء في مؤسسات التدريس

والبحث التي تنتج الخطاب الإسلامي، فلنقل إذن بوضوح أين هي العلوم الاجتماعية والسياسية الآن؟»[1].

إذا لاحظنا انهيار العلوم الاجتماعية، فإننا نرى أن الدلائل التفكيكية الخاصة بأركون، لاتتوصل، من أجل بلوغ هذا «الفكر العلمي الجديد»، إلى الالتزام الفعلي لإيجاد منهج حقيقي جديد وخصب يصلح لتناول معطيات الإسلام. إن تاريخ الثقافات والفكر المقارن الذي يستند إليه أركون، صنعه منذ أكثر من قرن، علماء ومستشرقون مشهورون. ولايمكننا الادعاء، كما فعل أركون، بأن هذا التاريخ «قد بدأ لتوه»، وأنه لايظهر عادة إلا «أن بنية النفس الشرقية مجمدة وسلبية كلياً»، وإن ثماره في النهاية هي «أسوأ من تلك التي نتجت عن العلم الاستعماري». إذا خيبت نتائج التاريخ المقارن أمل أركون إلى هذا الحد فعلام الانتظار إذن؟ لماذا لايتوصل إلى النتيجة الوحيدة التي تفرض نفسها، وهي أنه يريد ويطمح إلى طوباوية، وخاصة عندما يعترف في موضع آخر أنه هو أيضاً يخضع لضغط الرقابة الذاتية إلى درجة تمنعه من تقديم خيار آخر؟ إذا لم يقدر المرء مكتسبات المستشرقين الكبار حق قدرها وإذا لم يُتابع أعمالهم، فإن الاقتراح الذي يريده وهو أن يكون «الإسلام» «جزءاً متمماً للمجال المتوسطي»، ليس سوى مجرد مقولة خطابية.

٤ ـ تقلبات «مركزية العقل» عند جاك ديريدا:

عندما يحاول أركون استخدام مفاهيم فوكو في دراساته النظرية، فإن الأمر، كما رأينا، لايخلو من المشاكل. وكذلك لايختلف الأمر حين يستعين بمفاهيم ديريدا. إن القطيعة الجوهرية بين الشفهي والكتابي تتعارض في الواقع مع القطيعة الثانية التي يقترحها أركون والتي ترتكز على نقد ديريدا لمركزية العقل.

يعترض كتاب ديريدا «في علم النحو» على التقاليد المتبعة ومن بينها تلك التي أوجدها روسو وليفي ستروس، والتي تفترض بأن الكلمة، أي اللوغوس اليونانية، هي أقدم وأنقى من الشكل الجامد المكتوب الذي أتى لاحقاً، والذي هو النص: «يعتبر روسو انتشار الكتابة، وتدريس قواعدها، وإنتاج أدواتها وأشيائها، على أنها مؤسسة سياسية للاستعباد. وهذا مانقرأه أيضاً في كتاب المدارات الحزينة»[2]. ويرى ديريدا أن روسو (هو كاشف ممتاز)، وممثل (لعصر مركزية العقل) الذي يدعي ديريدا تعريته. إن

(١) ـ نافذة على الإسلام. ترجمة صياح الجهيّم. ص١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢) ـ في علم النحو، ص٤٢٦.

ديريدا يجعل اللوغوس يقتصر على النص، أي أنه يريد إزالة ورفض وجود القطيعة بين التعبير الشفهي والتعبير المكتوب. ويختلف هذا الموقف اختلافاً كبيراً عن طروحات أركون.

والنتيجة هي أن نقض مركزية العقل لايتوافق ووجود القطيعة الأولى التي يقترحها أركون، أي تلك القائمة بين الشفهي والكتابي. يقول هابرماس: «إن الكتابة (عند ديريدا) تعتبر رمزاً عاماً وكاملاً، ومنفصلاً عن كل المجموعات البراغماتية للتخاطب، وقد أصبح هذا الرمز مستقلاً عن المتكلمين والسامعين»[1]. وكما في تصنيفات فوكو الأثارية للماضي، فإن البنية الاحالية للنص المكتوب لاترتكز على تقديم فاعل. لأن الأمر يتعلق بحدث دون فاعل. ولهذا السبب يقع ديريدا في نظرية الكتابة الأصلية التي تعتمد عليها الكلمة المكتوبة والكلمة المحكية. وتستند جميع العبارات الشفهية منها والمدونة إلى هذه الكتابة الأصلية.

ولكي يعطي ديريدا مثالاً عن منهجه النحوي، يستخدم التأويل الحاخامي والتفسير القبالاني، مظهراً امتنانه لوجود مثل هذه الأعمال. وهنا أيضاً، يُعتبر النص الشفهي كجزء من الشكل الجامد المكتوب أو المماثل له. وإذا انطلقنا من دفاع ديريدا عن أولية الكتابة، نلاحظ الفرق الذي يفصله عن أركون. ألا يقوّم أركون الكتابة بطريقة تتعارض مع طريقة ديريدا عندما يستشهد ببعض علماء الأنثربولوجيا، كـ ليڤي ستروس مثلاً، وهم علماء يعتبرون أنفسهم ورثة لجان جاك روسو؟ لايمكننا تجاهل التقارب العميق الموجود بين فكر ديريدا والتقليد اليهودي؛ وهذا يفرض في الوقت نفسه وجود تقارب بين فكر ديريدا وبعض تقاليد الفلسفة الإسلامية.

ومن وجهة نظر هابرماس، يجب اعتبار ديريدا على أنه المدافع عن المبدأ اليهودي القائل بمبدأ «الحرف على حساب العقل». ويتناقض هذا المبدأ مع تأويل القديس بولس، الذي يقلل من قيمة تاريخ تفسير التوراة الشفهية، ويعتبر هذا التاريخ «حبراً على ورق» (انظر الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس، الاصحاح الثالث، الآية السادسة)، والذي يقابله ب «العقل الحي» لحضور المسيح المباشر. وبهذه الطريقة يكتسب ديريدا مكانة في الدفاع الديني اليهودي (هابرماس ١٩٨٥: ص٢٠٨).

ويطرح ديريدا، أثناء نقاشه لفكرة تفوق الخطاب عند ليفيناس، السؤال التالي: «كيف للعبرانية أن تحط من قيمة الرسالة التي يمتدحها ليفيناس بهذا الشكل الرائع؟»

---

(١) ـ هابرماس: الخطاب الفلسفي للحداثة. المحاضرة الثالثة عشرة (فرانكفورت، ١٩٨٥)، ص٢١٠.

ويتطرق ديريدا في نفس الكتاب إلى التفسيرات القبالانية اليهودية قائلاً: «إن محبة التوراة أكثر من محبة الله... هي حماية من جنون الاحتكاك المباشر بالمقدس» (ديريدا: «الكتابة والتباين»، ١٩٦٧، ص٥١). إن الكتابة هي طريقة التعبير البدائي في اللغة، وهي أقدم من الكلمة. وهكذا يصبح انتقاد مركزية العقل تجديداً لمبادئ التفسير الديني الحاخامي: «إن اختيار ديريدا للكتابة بهدف مواجهة مركزية العقل الغربية، هو بمثابة بعث جديد للتفسير الديني الحاخامي، ويتم هذا البعث بواسطة عملية نقل يريد ديريدا تحريرنا من اللاهوت اليوناني ـ المسيحي، وإعادتنا من الأنطولوجيا إلى علم النحو، ومن الكائن إلى النص، ومن اللوغوس إلى النص ـ الكتابة» (سوزان هاندلمان عند هابرماس: ص: ٢١٧ و٢١٨). وتختلف الاجراءات النحوية عند ديريدا بشكل جذري عما هي عليه عند أركون، إذ أن الاستشهادات بـ «مركزية العقل» الإسلامي متناقضة[1].

ويصبح ديريدا عرضة للانتقاد حين يعطي للكتابة هذه الدرجة من الأهمية: إذ وجهت إليه تهمة التوصل منطقياً إلى رفض الحقائق الاجتماعية والمؤسسات، أي إلى رفض ماهو «خارج النص». وكما حصل لدى فوكو وبودريار، فإنه لم يترك أية مساحة لنقد الخطاب الاجتماعي وللتمرد وللمقاومة. وينبهنا ديوس إلى «الفارق الموجود بين النصوص وبين المؤسسات»، وإلى «عجز ديريدا المستمر عن أخذ هذا البعد بعين الاعتبار. لأن ديريدا مجبر على الاعتراف بأن المؤسسات ليست مجرد بنى نصية أو دلالية، لكنها تشكل أيضاً «نظاماً فاعلاً من القوى والفئات المتنازعة المتعددة». ومع ذلك فإن هذا الاعتراف بحقيقة غير ـ نصية يتناقض مع مزاعم ديريدا حين يؤكد وجود «الخارج» في ما يتعلق بالنص» (المصدر نفسه، ص٣٥). ويجب تقليص المنازعات السياسية لتصبح مجرد تناقضات منطقية للخطاب. وفي الواقع هذا الأمر مستحيل. ومن البديهي أن يرفض أركون تحمل هذه النتائج الجذرية الخاصة بعلم النحو التفكيكي. فكيف بإمكانه، إذا تصرف بشكل مغاير، أن يترك حيزاً لحدث الوحي، الذي هو تماماً «خارج النص»، في حين يبقى وجود مسألة «خارج النص» بلا حل بالنسبة لديريدا؟

إن منهج ديريدا المطبق على النصوص المقدسة لايزال يشكل صعوبات في الكثير من المجالات الأخرى. ألا يؤدي استمرار تطبيق المنهج التفكيكي إلى التهديم، حتى ولو اختلف مفهوما التفكيك والهدم على صعيد النظرية؟ «إن الهدم يعني الإبادية والتقليص

(١) ـ أنظر الفصل الثاني، الجزء و.

والهلاك، بعكس التفكيك الذي يعني إزاحة جدار بني فوقه تقليد فكري؛ ويطال هذا التفكيك حتى الأساسات، بل إنه يفكك الأساسات بالذات، وذلك لكي نتمكن من بناء فكرة جديدة أكثر إقناعاً أو ربما بناء الفكرة نفسها بشكل مقنع أكثر، فنقيمها فوق هذه الأساسات أو فوق أساسات أخرى»[1]. لكن من الأفضل أن نتساءل، في حال أن الفكرة كانت موجودة ولكن الفاعل غائب: ألا تسقط فكرة التفكيك حينئذ في مستوى الهدم البسيط والمباشر؟ ينطبق هذا بلاشك على لاكان ودولوز وغاتاري الذين يتحدثون جميعهم عن الإنسان بوصفه «آلة بدون فاعل» (انظر فرانك، ص٤٠١). ولأسباب عديدة أخرى يبدو لنا مابعد البنيوية مشروعاً قابلاً للجدل. وعندما يطبق على النصوص المقدسة بشكل خاص، فهو يترك العديد من التساؤلات دون التوصل إلى إجابات.

إن هذه الدراسة المقتضبة التي خصصتها لنقد منهج فوكو الآثاري، ونقد تفكيك ديريدا، الذي ينهل منه أركون مصطلحاته، كان هدفها إظهار مدى افتقار هذه المناهج إلى التحديد عندما تطبق على النصوص الدينية. إذا لم يكن هدف أركون إزالة آثارية لكلية النفس والفاعل، فإن السؤال المطروح هو أن نعرف كيف نطبق منهجاً كهذا في دراسة تحترم البعد التاريخي والنبوي للإسلام. إن التفكيك كما طبقه مفكرو مابعد البنيوية، يهدم مفهوم التعالي ومفهوم الفاعل، سواء كان من طبيعة بشرية أو إلهية. فهو إذن لايصلح للاستخدام في مجال معطيات الإسلام، إلا بطريقة منفرة واصطفائية وعن طريق اللجوء الزائد للقياس. وأخلص إلى الموقف التالي كخاتمة: في ظل رغبة أركون في النيل من المناهج التقليدية للمؤرخين المستشرقين، وحتى من التقليد الإسلامي الصراطي، فإن مشروع الدراسة هذا يبدو لنا غير مقنع.

(١) ـ مانفريد فرانك: ما هي البنيوية الجديدة؟ (فرانكفورت، ١٩٨٤) ص٤٠١.

٩) اللامفكر فيها.

تقدير الأفكار واللامفكر لدى أركون. نقد الحداثة لدى ألان تورين.

لابد لنا أن نرى في عمل أركون عملاً مُجدِّداً، وعملاً أصيلاً في الحين نفسه. ولاجرم أن أركون هو أول مُفكر في مباشرة النقاش حول إمكانية تفسير جذري وجديد للإسلام وتاريخه، لأفكار الإسلام واللامفكر فيها، معتمداً مفاهيم فلسفة معاصرة، ولاسيما فلسفة فوكو وديريدا.

يقوم أركون، مع اعتماده الضرورات العلمية والنقد الجريء، عبر مقالاته العديدة، بإحلال الخطوط العامة لبرنامج إسلام يُلبي تحديات الحداثة على الطريقة الغربية، إسلام لاينكفئ أمام التصدّي لتحدي المستحيل التفكير فيه. وغالباً ما يستنبط على نحو منهجي أفكاراً جديدة، فيميّز تمييزاً يوضح مابين «الأسطورة» و«علم الأساطير»؛ وفي حين يفعل هذا، يُسهل التفسير المعاصر الذي يقترحه. غير أن مشروع أركون يُعاني من فقدانه تقليداً في مبحث العلوم النقدي، متلائماً مع طريقة مسعاه. وعلاوة على هذا، ثمة العديد من المفاهيم، لكونها مستقاة من خطاب مابعد الحداثة، الخطاب الذي يُقصي الانفتاح على تعالٍ فوق الوجود، لاتجاري مشروع أركون. وبالتالي، يجد أركون نفسه مضطراً إلى الانكفاء على نموذج المعتزلة وابن رشد الكلاسيكي، ألا وهو الأرسطوية في العصر الوسيط، وإلى استخدامه هذا النموذج ذاته. إلّا أن استمرار هذا النموذج من العصر الوسيط، ومع الأقوال التي يُعرب بها عن الحداثة، لايزال حتى في أيامنا غير مكتمل. وليس هذا الشأن فقط الشأن بالنسبة إلى أركون، بل أيضاً في نظر كافة الكتاب المسلمين الذين يزعمون أنهم يتابعون التراث الكلاسيكي للعقل الإسلامي[١].

عقب قراءة مؤلفنا، بوسع القارئ دوماً أن يتساءل عما تكون في نهاية المطاف مكانة «أركون» في مجمل الفكرة الإسلامية الحديثة؟ ولكن، أي منظور علينا أن نتبنّاه لنُصدر حُكماً على المكانة التي تحتلّها فكرته في أيامنا هذه؟ لقد أقام السيد «حسين

(١) ـ أنكى فون كوغلغن: ابن رشد والفكر العربي المعاصر. مقدمة لتجديد العقلانية في الإسلام (ليدن، ١٩٤٤).

نصر» مقياساً يُصدر الحكم على كل مفكر وفقاً لسمة يعتبرها جوهرية هامة، ألا وهي الإخلاص للتقليد. وحسب سُلّم هذا المقياس، يحتل أركون مكانة مابين مُناصري الحداثة بصحبة علي شريعتي. ولاتقوم مثل هذه النتيجة إلا بزيادة اللُبس والغموض[١]. ويُخطئ عيسى ج. بلاطة (٨٣: ١٩٩٠)[٢] في اعتباره أن أركون ـ سعياً إلى أهداف البحث العلمي ـ يُدافعُ عن المسعى الذي يقوم على تحويل الإسلام إلى إيديولوجية نضال. ويقترح «بسام طيبي»، وهو مقتنع حيال «الأنوار» اقتناع أركون نفسه، تصنيفاً للمفكرين الإسلاميين يعتمد درجة القرابة القائمة مابين أفكارهم والأصولية[٣]. وأخيراً، عقب حلول شيء من الحذر، قد صار «على الموضة» إصدار الحكم على كل من المفكرين الإسلاميين وفقاً للنسبة المئوية للفكرة الأصولية ـ تماماً على غرار المشروبات، حسب درجة الكحول فيها ـ أي وفقاً للخطر الذي يمثله هؤلاء المفكرون. لا أعتقد أن هذه التصنيفات المختلفة تسلط الضوء على سمات جوهرية، أكان هذا الأمر يعني الفكرة الإسلامية أم الفكرة الملتزمة بالإسلام.

وهذا هو السبب الذي يهيب بي إلى اقتراح تقسيم آخر: فأقترح أن نتبنى، بمثابة معيار للتصنيف، مبحث العلوم النقدي النوعي الذي تبناه كل واحد من المفكرين أو كل واحدة من كوكبات المفكرين. ويسأل مثل هذا المعيار المؤلفين حول العلاقة التي يُقيمونها مابين التقليد الإسلامي والحداثة، ومن الممكن أن تكون هذه العلاقة، على سبيل المثال، علاقة انقطاع بين كل منهما. لاجرم أن ثمة مابين هذه الأفكار كلها سمات مشتركة. وعلاوة على هذا، يفرض معيارنا اختيار النموذج المميّز، النموذج الذي يمثل أسلوب المفكر وهو الأكثر نوعيةً. ويوفر هذا الإجراء أيضاً ميزةَ سَماحِهِ بالتمييز مابين الاختلافات التي يُقّال عنها «أصولية» والتي توضع حالياً بسهولة في الحلبة نفسها. على سبيل المثال، في التصنيف الذي أقترحه، سأذكر أربعة مؤلفين: ضياء الدين سردر، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، محمد أركون.

١ ـ نموذج تكرار العصر الذهبي، المركبة ـ الشعائرية (cargo – culte):

الوضع بسط مبدئياً: احتكر الغرب فيما مضى العلم الإسلامي، المنبع الوحيد للحداثة، وفي هذه الأيام يُطالبُ الإسلام، بحكم الحق، بعودة إرثه. والعلم، بصفته

(١) ـ حسين سيد نصر: «العالم الإسلامي: النزعات المعاصرة وآفاق المستقبل»، مشاركة في كتاب: «الإسلام التقليدي في العالم المعاصر» (لندن ونيويورك، ١٩٨٧).

(٢) ـ عيسى ج. بلاّطة: «الآفاق والمنجزات في الفكر العربي المعاصر» (الباني، ١٩٩٠)، ص٨٣.

(٣) ـ بسام طيبي: الأصولية الإسلامية. العلم الحديث والتكنولوجيا (فرانكفورت، ١٩٩٢).

علماً، ولاسيما في تطبيقاته التقنية، لايُعتبر كمعرفة متدنية مُنحطة، بل بالأحرى كمعرفة مغتصبة.

الانقطاع في مبحث العلوم النقدي يتحدّد آنئذٍ. كمثل رِدّة للإسلام، فالانقطاع هو على الخصوص من قبيل أخلاقي. وبالتبعية، الجهد المبذول للانتصار على (الجاهلية)، على الجهل المُذنب، لابد من بذله خاصةً في المضمار الأخلاقي والسياسي، وليس في المجال الإدراكي للعقل، كما هو الأمر في تقليد «الأنوار». وهذان المضماران، الأخلاقي والسياسي، يقتضيان على حد سواء تحوّلاً شاملاً للمجتمع وتحولاً شاملاً لأخلاق الفرد، حسب التعاليم الإلهية للشريعة الإسلامية. وعلى نقيض هذا، في ما يعني العلم، الملتزم بالإسلام، أكان معتدلاً أو متعصباً، فهو لايتحدث عن انقطاع، بل بالأحرى عن استعادة التراث. ولابد من التوضيح بأن هذا الميراث يقتصر على فعل تملك التكنولوجيا، فيصير مرتبطاً برفض جذري لمناهج البحث الأساسية، وبخاصة في العلوم الإنسانية والتاريخية التي تُعتبر علوماً شاذة ووثنية. لكن رفض مبدأ بعض المناهج العلمية يبدو مُتسبِّراً وموضع شكوك. وإن تكرار العصر الذهبي، والإقامة الثورية لمجتمع مهتدٍ، ستجلبان معهما كل الثروات الموعود بها التي لا تزال الآن مرفوضة لشعب الله. وإن الإنجاز التام للشعائر الصحيحة سيقوم آلياً بإعادة البحبوحة المفقودة. وفي هذا المنظور للتكرار، قد يكون بوسعنا تصنيف غالبية الإيديولوجيات الأصولية الشعبيّة والدارجة التي تُمثل مدرّعة لمقاومة الفراعنة الذين يتقلدون زمام السلطة.

٢ ـ نموذج لتحوّل مبحث العلوم النقدي الجذري:

ثمة مفكرون أمثال ضياء الدين سَرْدَر (١٩٨٤، ١٩٨٧) وعادل حسين، يقترحون تصحيحاً أوفر جدية لتحول العلم والحياة الاجتماعية. ويُصنف هؤلاء المفكرون، على نحو طبيعي، في فئة الأصوليين، بينما يختلفون عنهم اختلافاً بالغاً. في رأيهم، ثمة انقطاع عميق مابين الإسلام من جهة، وبين حداثةٍ وعلم مُنحطّين من جهة أخرى. ولكي يصير العلم والمجتمع متوائمين مع الإسلام، يطالبون بثورة في مبحث العلوم النقدي وفقاً لمفاهيم جديدة يقتبسونها من التقليد الإسلامي ويُعدونها انطلاقاً من هذا التقليد. فلا تقتصر مشكلة العلم على نقل بسيط للتكنولوجيا، لأن ما يعنيه هذا الشأن إنما هو الأساس نفسه للعلم. فإن علماً إسلامياً جديداً لايستطيع في الواقع أن يحقق هويته بمعزل عن إدخال مفاهيم أخلاقية جديدة. وبدون هذه الثورة في مبحث العلوم النقدي الأساسي سوف يُخفق مشروع إحلال المجتمع الإسلامي.

٣ ـ نموذج الاندماج والتطور:

لابد أن نخصص، داخل تصنيفنا، حيزاً خاصاً لمن يعرف معرفةً ممتازة فلسفة الغرب، ألا وهو حسن حنفي. فإن حنفي يرى أن تقليد «ديكارت»، وتقليد «سبينوزا»، وكافة فلسفة «الأنوار» هي بمثابة امتداد وتثبيت للفكرة الإسلامية الكلاسيكية. وهذا التحرك «الإمبيريالي» الذي يقوم بها، إن جرؤنا على قول ذلك، على نحوٍ معكوس، يُقْدِمُ على تبريره بأطروحته القائلة بأنّه قد يكون هنالك علم، وهو النزعة الغربية. لكن تواجد هذه النزعة الغربية يُبرّر الموقف العلمي المُتباعد لمرءٍ شرقي إزاء الثقافة الأوروبية، وهذا موقف معادل لموقف المستشرقين حيال ثقافته الخاصة. وفي رأي «حنفي»، على المدى البعيد، سوف يُظهر التذبذبُ التاريخي القائم حالياً أن الثقافة الشرقية ليست من بعد في طور الانحطاط والزوال، بل إنها تتمخض بانطلاقة جديدة وأنها سوف تتفوق على الثقافة الغربية.

في مجتمعات تتبنى حَرَجَ نموذج فكرة تقليدية أو فكرة ملتزمة بالإسلام، إنما تماماً هذا الاندماج للتطور الغربيّ في التراث العربي هو الذي سوف يُشكل قنبلة موقوتة، وفي رأيي إنما هنا العُنصر الأصليّ لأطروحة حنفي. إنه السبب المستور الذي من أجله تكون فكرة حنفي الثورية قادرة على أن تسوّي جذرياً الحساب لكل شكل من النزعة الفوق طبيعية، وتكون قريبة من التفسيرات «الموالية للمادية» في بضعة من العلوم اللاهوتية المسيحية للتحرير. فمن الخطأ إذن اعتبارنا أن إجراء حنفي، بما عليه من الصفة، ناجم من نزعة أصولية محافظة أو إيديولوجية. ويختلف إجراؤه الثوري، مع ذلك، عن إجراء سَرْدر وحسين. وإن تجاوز الغرب من قبل الشرق العربي سوف يجري بسرعة معتدلة، لأنه سوف يَحدث وفقاً لنموذج تطوري، بمعزل عن انقطاع في مبحث العلوم النقدي. وإن الجانب الثوري من فكرة حنفي هو بالتالي وبخاصة جانب اجتماعي، كما هو الأمر لدى علي شريعتي الإيراني، فهو على غرار حنفي تماماً، يتخذ كنقطة انطلاق مضمار الخيال الاجتماعي الإسلامي. لكن رؤياه للتتابع التاريخي الشرقي تبدو بخاصة ناجمة من طريقة معالجةٍ برغماتية (ذرائعية).

«في الشرق الأوسط وفي العالم اللاغربي، لايستطيع الغرب أن يكون نموذجاً من أجلنا. فنحن لانزال مجتمعات تقليدية، ولانصنع انقطاعات مع الماضي في مبحث العلوم النقدية. ومازلنا نعتبر كتباً مثل القرآن كمنابع للمعرفة. ولانستقرئ علمنا من الطبيعة، لأننا لانزال نرى أن كلاً من الغزالي والشافعي وآخرين أيضاً يُمثل حُجّة هامة. وأحياناً لانفكر أيضاً أن للماضي قيمةً أكثر مما للجديد، وأن السلف أفضل من الخلف

وأن القدماء أفضل من المُحدثين فنحن لم نبلغ بعد مرحلة الحداثة، الأمر الذي لايعني أننا نناهض الحداثة. بل نجهد دوماً، في الآونة الراهنة، أن نُولج شيئاً جديداً في أمورنا القديمة، ونجهد في تطوير أفكار ماضينا.

إن تواجدتم في شوارع القاهرة أو دمشق، وإن قلتم «أنا أفكر إذن أنا موجود»، فإنما ذلك هو أيضاً في أيامنا ثورة عظيمة: ففي تلك المدن، يُنكر القومُ عليكم حق التفكير وحق الوجود. وعلى أحد أبواب مطاراتنا، كان يُكتب «لاتفكروا فنحنُ سوف نفكر من أجلكم». وهذا هو السبب الذي من أجله ينبغي أن نُركز أولاً على الإنتقال من التقليد إلى الحداثة. في مجتمعاتنا، ثمة أناس يتبعون «موضة» «لاكانْ» أو «فوكو» الأخيرة في جدتها ويلبثون منعزلين تماماً، دون تأثير لهم أو دون أثر مباشر لهم على الجماهير. فهؤلاء يشبهون أناساً يلعبون بهفوات مُسلّية من «موضة» غربية جديدة، كما يفعلون بساعة أو ربطة عنق كاملة الجِدّة. في رأينا، نزعة الحداثة لاتعني التأقلم مع «الموضة» الغربية الأخيرة، بل تُشير إلى الطريقة لإجراء انتقال من مرحلة إلى أخرى، من النزعة التقليدية إلى النزعة العقلانية، من جبرية الأحداث إلى حرية الإرادة، من النصّ كمنبع للمعرفة إلى النصّ كموضوع للمعرفة. فجميع الثقافات لاتعيش في الفترة التاريخية نفسها، والبعض منها جدّ متقدّم، وأخرى على تقدم معتدل وأخرى لاتزال في بداية الطريق وعلى سبيل المثال، قارنوا مصر باليمن أو موريتانيا (مقابلة مع المؤلف، Soera ١٩٩٤/٣/١).

إن نية مسعى حنفي تبدو حسنة التعبير بواسطة هذه المشورة لـ «آلان تورين»، المفكر العبقري الذي، في هذه الأونة الأخيرة، أعاد كتابة العلاقات مابين التقليد والحداثة إذ قال:

«لاينبغي من بعد أن ندعو حديثاً المجتمع الذي يطمس الماضي والمعتقدات، بل المجتمع الذي يحوّل القديم إلى حديث دون أن يهدمه، المجتمع الذي يدري التصرف بحيث يصير الدينُ رباطاً جماعياً بمقدار أقل فأقل، ونداءً للضمير بمقدار أكثر فأكثر، المجتمع الذي يُفجر السلطات الاجتماعية ويُغني حركة «الشخصنة»[1].

٤ ـ نموذج التكامل النوعي:

انطلاقاً من التنمية النوعية «للعقل العربي»، قد نستطيع، كما يرى محمد عابد الجابري، أن ندمجه دون اضطرارنا إلى تشييد جسر فوق انقطاع عميق. فقد يندمج

(١) ـ الان تورين: «نقد الحداثة» (باريس، ١٩٩٢)، ص٣٧١.

«العقل العربي» بصفته مشاركاً للعقل الغربي وعلى قدم المساواة بالنسبة إلى هذا العقل، وذلك داخل تنمية شاملة للعقل العالمي. فإن علاقتنا بالتقليد «لابد وأن تقوم، في نظرنا، على اللحاق بمسيرة التقدم المُنجَزة على صعيد كوكبنا الأرضي... يالأسف، ليست الحداثة في الفكر العربي المعاصر على هذا المستوى حتى الآن، إنها تلبث مقتصرة على الاستيحاء، في تصور أطروحاتها، من الحداثة الأوروبية»[1]. مع أن هذا التعويض للتأخر التاريخي الشهير سوف يُفضي إلى تعددية أشكال الأفكار، «لأنه، في واقع الأمر، ليس ثمة من حداثة مطلقة واحدة، شاملة وكوكبية، بل بالأحرى حداثات، مختلفة من عصر إلى آخر ومن مكان إلى آخر... وبالتالي لابد للحداثة أن تختلف مع اختلاف كل مكان وكل تجربة تاريخية»[2].

إن التقليد لهذه الفكرة «العربية» النوعية، ولاسيما كما تم تطويره في الأندلس على يد كل من ابن حزم وابن رشد، قد أحل شكلاً أساسياً للفكرة لابد من متابعة ممارسته، ولكن دون أن نقبل بمحتويات التقليد الملموسة، إذ باتت الإشكالية الأرسطوية في رحاب الماضي. فالنموذج الأندلسي يقترح الرفض الجذري لكل شكل تطبيقي للإجراء المركزي في المماثلة، أعني «القياس». فالفكرة المتماثلة تقوم على «البحث عما كان بوسعه، في الماضي، أن يُستجلب إلى الحاضر على نحو متماثل. وبذلك تحولت «مماثلة المعروف مع المجهول»... إلى ممارسة تقوم على إرجاع الجديد إلى القديم عن طريق المماثلة. وحينئذٍ سوف تقوم معرفة الجديد على «اكتشاف» قديم نُسنِدُ إليه الجديد هذا»[3].

كانت هذه الآلية الذهنية للتماثل تستتبع تعليقاً لمفاهيم الزمان والتطور: وكان يُسند كلُ حاضر إسناداً منتظماً إلى الماضي، ومن هنا يتولد غياب المنظور التاريخي في الفكر العربي. وكانت العملية التماثلية تحوّل أيضاً دون التفحص المُفصل لحدود المماثلة أو دون تحليلها، ومن هنا ينجم غياب الموضوعية في الفكر العربي. وهذا هو السبب الذي من أجله ليس وحدَه الفكر الملتزم بالإسلام والفكر العربي ـ الماركسي، بل أيضاً جميع تيارات الفكر العربي هي التي «تقتبس مشروع انبعاثها ونهضتها من نموذج ملتزِم بالماضي: ألا وهو الماضي العربي الإسلامي، و«الماضي ـ الحاضر» الأوروبي، والتجربة الروسية، والتجربة الصينية...»[4].

(١) و (٢) ـ محمد عابد الجابري: مقدمة لنقد الفكر العربي (بالفرنسية)، ص٢٥.

(٣) و (٤) ـ محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص٤٥ و٤٦.

بالتالي، يعني الفكرُ الأندلسي الغربي لابن حزم وابن رشد في نظر الجابري انقطاعاً من حيث مبحث العلوم النقدي عن نموذج «التقليد»، ونموذج المماثلة عن «النزعة التوفيقية» لابن رشد، هذه النزعة التي كانت «محركة فكر الظُلُمات»، وهذا الفكر يستجرّ معه المخلفات الغُنوصيّة «الشرقية». كان ابن رشد يرفض هجمة الغزالي على الفلسفة. ويُقدّم الجابري بمثابة أطروحة أن ابن رشد كان يُطبق منهجاً يعتمد الأوليات المنطقية بتفادي المعارضة أو المناقضة ما بين الحكمة والدين. واستناداً إلى تعابير ابن رشد: الحكمة رفيقة الدين وشقيقتُه بالرضاعة. فيميز ابن رشد ديانة العقل، على النحو التالي: «إن اختلف الواحد فيهما بالحقيقة عن الآخر بمقدماته المنطقية ومبادئه ومناهج محاجّته، فكلاهما يتآزران في نفس الهدف: ألا وهو اكتساب «الفضيلة»... ولابد من الإيماء إلى العقلانية في هذين المضمارين في الداخل نفسه لكلٍ منهما»[1].

إن واجب المفكر العربي الحديث هو تبني روح ابن رشد: «فينبغي جعل هذا الروح متواجداً في فكرنا، في نظرتنا وفي مبتغاتا كما يتواجد في الفكر الفرنسي الروح الديكارتي، أو في الفكر الإنجليزي الفكر التجريبي...»[2]. وتُشير هذه المراجع أيضاً إلى الاختلاف القائم ما بين فكر الجابري وفكر أركون، ويَبرز الاختلاف على الخصوص ما بين شكل المعرفة في العصور الوسطى وشكلها الحديث. وإنما هذا الانقطاع هو الذي يشرح الصلاحية الراهنة للفكر الذي يستوحي أفكار ابن رشد، وهذا الانقطاع هو الذي يُفضي إلى أن المفكرين العرب الإسلاميين الحاليين يترتب عليهم الحفاظ على هذا الاستيحاء.

أخيراً، ليس من النافل معرفتنا أنه، في نظر الجابري، يُعيدُ المقطع الأول (كذا) «عربي»، كما هو الأمر في التعبير «الاشتراكية العربية»، إلى نزعة قومية حصرية. فعلى سبيل المثال، يُقصي الجابري استخدام اللغة البربرية من التعليم، هذه اللغة التي يجب «اغتيالها» بصفتها لغة. فهذه النزعة الحصرية تفتح الطريق إزاء التساؤل عن معرفتنا هل، في ذهن الجابري، يعني مفهومُ الحداثة مجمل المجتمعات المغاربية المقصودة في شموليتها، أم يعني نخبة عربية محصورة وحسب؟

٥ ـ نموذج الإستنارة بعقل عصر الأنوار:

في رأي أركون، الانقطاعات هي أساسية، وبخاصةِ الانقطاع الذي حدث في عصر الأنوار مابين التقليد والحداثة. ومن جهة أُخرى، تُطالب فكرته بالمعقوليّة

(١) و (٢) ـ المرجع نفسه، ص١٤٤ ـ ١٤٦ و١٦٨.

«الهوليستية» التي تتجاوز الوضع الراهن. وبوسعنا أن نسم فكرته بأنها فكرة مُنوّرة مُلهَمة ـ لا في المعنى الذي تفهمه الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، ولكن بمقدار ما يجري اندماج المسلم في الحداثة بفعل استنارة عقله الفردي. ولذلك فإن أركون يُكرّر، إزاءَ علم الاجتماع المتواجد، فعلاً، أنه يطالب برؤيته هذا العلمَ معتمداً على استنارة العقل كما سبق لعصر الأنوار أن أعد هذه الاستنارة. ولكن، استناداً إلى ما عرض حنفي، أليس ثمة مسعى متهافت من قبل أركون، في تصوره الإمكانية، بالنسبة إلى العالم الإسلامي، لإحلال وجوده في تطور الغرب الراهن وتنميته؟

مع هذا، إن قارنّا أركون بالمغربي الإسلامي عبد السلام ياسين الذي يندرج في منحى محمد عبده ومُصلحي القرن المنصرم [التاسع عشر]، لزام علينا الاعتراف بقرابة حميمة وثيقة ما بين أركون ومَن هم يلبثون مسجونين في مناهج التلازم. ففي نظر أركون كما في نظر ورثة مُصلحي القرن الأخير، الأمر يعني مصالحة التقليد مع الحداثة، بمعزلٍ عن مباشرة نقد تاريخي جذري للنصوص المقدسة وللمعطيات التي يَستبْقونها من الماضي. فالقطيعة المعرفية الجذرية التي تجري في تخاذل فهم الإسلام الأصيل، والتي تظهر أيضاً بوجود الجاهلية، وبالجهل في العصور الوسطى، أكان جهلاً أخلاقياً أم إدراكياً، فهذه القطيعة لابد من مَوضَعتها، لدى أركون والأصوليين على السواء، في مضمار سياسةٍ للدولة، مضمار خليط من دين وسياسة، موجّه ضد نزعة علمانية إيجابية المنحى. على الصعيد البنيوي، أقلّهُ، مسعى أركون وياسين هو المسعى نفسه، ويقتضي تغييراً جذرياً، أي قطيعةً. فالمعتقدات التقليدية لم تعد تكفي، ولا الأنظمة القديمة: وكما هو الأمرُ لدى كانط وأركون، جُرم الفرد القاصر يضطره إلى فعل ارتداد إلى العقل الحديث، كذلك يُشدد إسلاميّ متكلّف مثل عبد السلام ياسين على جُرم الفرد في الفساد الاجتماعي والسياسي لكي يرتد أخلاقياً.

في الآونة الراهنة، لئن كان من العسير أن يكون المرء غير متحيّز بينما يلبث الناس يجابهون الصنفَ الذي يُولّده تصحيحٌ ديني مُسَيَّس تسييساً متطرفاً، والذي غالباً ما يظهر وقد بات تحت سيطرة مافيات مسلحة، علينا، مع ذلك، ألا يزيغ إدراكنا بالسمات التي تتصف بها، على نحو مشترك، شتى الأحزاب في الميدان السياسي ـ الديني. ومن الضلال أيضاً أن نُلقي على عاتق الإسلام المجازَر وضروب الظلم واللامساواة ولاسيما حيال النساء، دون أن نأخذ في الحسبان أن غياب التعبير الديمقراطي ـ وخاصةً إن لم يُحترم حكمُ صناديق الانتخابات، كما في الجزائر ـ

والغياب التام للمجتمع المدني وغياب حقوق الإنسان، هي التي أدّت إلى الكوارث الاجتماعية. إن كل هذه الأمور قد توختها أنظمة قامعة ذات منحى اشتراكي أو ليبرالي، أنظمة تعتبر، على نحو خاطئ أنها علمانية. وعلينا الإضافة بأن هذه الأنظمة لم تقتدر على المكوث مكانها خلال عقود، بمعزل عن دعم «غربٍ» يقوم اليوم بالابتعاد عنها.

إن التحليل الذي أنجزتُه، مع تطبيق نظرية ماكْس ڤيبير، يقودنا أيضاً إلى أن ننسب إلى مؤسّسي «الإصلاح» المسيحي، العنف والحروب الدينية التي قد يكون بوسعنا أن نعتبرها بمثابة الناتج عن الأفكار السياسية لأرباب الإصلاح في المضمار السياسي الديني. وبالتالي، يبدو لي ضرورياً التساؤل عن الإدانة الجذرية التي ينطق بها أركون حيال كل مُصلح وكل مفكر ديني يُشك في أنه يعتنق إيديولوجيا سياسية.

في نهاية المطاف، تعتمد إجابة أركون اعتماداً جوهرياً، على برنامجه: معقولية العقل العلمي المعاصر ـ وهي أيضاً وريثة مفرطة لوضعيةٍ تمّ تجاوزها ـ سوف يتسع نطاقها، مستقبلاً، فتشمل المضامير الدينية. وفي مثل هذا المسعى، ستقوم الإناسة الثقافية بدور مركزي. ولكن، حين نضع أركون أمام عواقب طريقته الأنثروبولوجية الخاصة به، ولاسيما عندما نجابهه بالملاءَمة التي ترتديه الثقافة البربرية، وهي ثقافته الأصلية، نشهد آنئذ تراجعاً للمؤلف الذي يلجأ إلى اتخاذ موقف غالباً ما يحاذي الصراطية.

في وضع الثقافة البربرية الملموس الذي نذكره هنا على سبيل المثال، لايَدمج أركون ولايسعى إلى دمج التحاليل الإناسية العميقة للثقافة البربرية في رؤى الإسلام المعاصر، مثلاً في الإطار الذي يقدمه «بورديو» ومعاونوه. وبالتالي في نظر أركون تتواجد نتائج الإناسيّة الثقافية الممارسة ميدانياً كنتائج غائرة في إدانته «للحرتقة» الشعبية والنزعة الشعبية. لايزال علينا أن نعرف هل هذا يكفي، بينما «في مجمل العالم، لم يعُد الانزياح السياسي الرئيسي هو الانزياح الذي يُعارض الطبقة الاجتماعية لطبقةٍ أخرى، والمأجورين لأصحاب المعمل، بل هو الانزياح الذي يفصل الدفاع عن الهوية، عن الرغبة في التواصل. في البلدان الثرية كما في المناطق الفقيرة يتردّد الحديث بقوة متصاعدة عن وسواس الاختلاف والنوعية. ويتعرّف الأكثر فقراً بديانةٍ، والأوفر ثراءً بندائهم إلى العقل الذي يعتبرونه مِلكهم الخاص»[1].

(١) ـ الان تورين: نقد الحداثة، ص ٣٧٠.

على نقيض ما يجري، بالنسبة إلى مُنظِّر مثل عبد الله العروي، فإن المطالبة بحداثة أركون تحظر عليه - وحتى على صعيد برنامجه - أن يجد وحتى أن يُشير إلى شميلة ثقافية بَيْنيّة. وفي رأي أركون ثمة أمورٌ مُستبعدة، ألا وهي الجمع بين التراث الإسلامي والثقافات مذ تطور فيها الإسلام؛ وبالتالي أيضاً هي شميلة التراث الإسلامي وشميلة الحداثة. ونجد السبب الأساسي لذلك في مفهومه لشتى القطيعات المعرفية. ومع ذلك، فإن إيجاد شميلة حديثة مختلفة عن شميلة العصر الكلاسيكي، وتبريرها، وبالتالي، إن تشبيق مجمل معطيات الإسلام التقليدية - أكان هذا مع الحداثة الغربية «المستوردة»، أم مع التقاليد الغنية المتحدرة من «الماضي» الإسلامي، كمثل تقاليد البربر - أليس في ذلك، منذ قرنين أو ثلاثة، الإشكالية المركزية التي توغِلُ المسلم في قلق حقيقي؟

سوف نعترف، مع أركون، أن العملية الإسلامية القائمة على كشف هوية مفاهيم الحياة المختلفة عن المفاهيم التي يقدمها الإسلام للجاهلية وللجهل ما قبل الإسلام، والأمر المتمثل في ألا نستبقي من العلم إلا ثمار العلم وتكنولوجيا العلم، أن ذلك كله يشكّل تزييفاً للحقيقة الإسلامية. ولايزال أن مسألة الشميلة مابين التقليد والحداثة لم تلق حلاً لها لهذا السبب. لكن مطلب الشميلة هذا أمر أساسي هام ويشتمل في نهاية القرن العشرين هذه، على صياغة جديدة، وحتى داخل العقائد الإسلامية، لوضع المرأة ولحقوق الأقليات الإثنية، ولحرية المتخيّل الديني لدى الكُتاب ولدى المنشقين الذين يشبهون الهراطقة، إلى جانب صياغة جديدة للحيز الذي يدخره الإسلام للمجتمع المدني، وبالتالي، للعلاقة الوثيقة ما بين الدين والدنيا (أو الدولة والسياسة).

لئن قام عمل أركون، في أفضل جوانبه، بتحليل هذا التسييق (contextualiation) خلال فترات تاريخية تبوأ الإسلام فيها أوجّه - كما يفعل هذا، مثلاً، في كتابه المخصص «لِمسكَوَيْه» - ولئن انكفأ إليه كمرجع له، فهو لم يُفلح في تقديم شميلة منهجية. فمفهومه للقطيعات الجذرية يُرغمُه في واقع الأمر على اللجوء إلى علم جديد، وهو الإناسة الإلهية، الذي لابد وأن يتطور في مستقبل يبدو لي خيالياً. وهُنا أيضاً السبب الذي من أجله يبدو مشروع أركون مشروعاً محدوداً، كما تشهد على هذا إجاباته عندما يُسأل عن المشكلات الملموسة التي يطرحها الإسلام، وهو إسلام المهاجرين المغاربة. فالسؤال المطروح هو معرفتهم إن أخذ في اعتباره متخيلهم. بصورة طبيعية، لايُجيبهم أركون إلا معتمداً حلولاً فكرية وبداهاتِ الحس السليم وهي ناجمة عن ليبرالية متنورة ونزعة عالمية إنسانية صالحة للعالم المتوسطي بأكمله، ولايقوم المجال الخيالي الإسلامي فيه إلا بدور ضيّق محدود. وحين دعته وسائل الإعلام، بصفته في

الواقع ممثلاً للجماعة المسلمة، لم يتردّد أركون عن انتقاده القاسي للمواقف المختلفة عن مواقفه التي يعتبرها إيديولوجية.

بيد أن مواقف غيره لها المزيد من التعبير عما يطمح إليه في الحقيقة من يعيشون في أوساط المهاجرين، وبمقدار يفوق مواقف أركون. في واقع الأمر، تُهمل رؤية أركون مايتوق إليه المهاجرون من التمرّد، وهذه الطموحات يُعرب عنها المهاجرون أنفسُهم في الإسلام المحافظ وهو إسلامهم. وينجم عن ذلك أن هذا الإسلام، على نحو واقعي، في نظرهم هو الوسيلة التي تعبّر عن إرادتهم التغيير. فبدلاً من السعي إلى ارتدادهم بمنحى حداثة تتخطى تخوم متخيّلهم، يبدو من الملائم بمقدار أكثر أن يتحرّروا، كما يتوخى «حنفي» ذلك، في رحاب نظام إسلامي، إذ تُترجَم إلى لغة تقليدية مفهومة، طموحات الشعوب الإسلامية إلى المزيد من العدل والتكافؤ والعقل المتسامح. فتغدو هذه الطموحات نداءاتٍ ترتدي صيغاً دينية، وتنحى إلى مجتمع مدني حديث.

إذْ نأخذ في اعتبارنا رؤية ألان تورين، ألا ينبغي بالتالي التوسع برؤية أركون التي تبدو لي أنها ضحية بمقدار مفرط لما يدعوه تورين «عرضاً إيديولوجياً شرساً» «لرؤية كاريكاتورية»، أي رؤية «انتصار جديد للأنوار» على النزعة التقليدية، ولاسيما على «ظلامية» النزعات الإسلامية؟ ألا تهمل رؤية أركون الليبرالية «أشكال المِلكية أو التنظيم الاجتماعي» التي تعاني منها حالياً المجتمعات الإسلامية المعنية، مثلما عانت منها المجتمعات الفرنسية خلال القرن الثامن عشر؟ إن مذهب الإرادوية الفكرية المتنورة بعقل «أنوار» أركون، أليس يُبالغ فيه بعدم أخذه في الحسبان أبعاداً اجتماعية وسياسية وبإهماله الإيديولوجيا المحتواة في «الدين»، بمعناها الموسّع، كما يُعرّفها تورين؟

يقول: «الصلات ما بين المسيحية والحداثة قد أُغلق عليها، ولاسيما في فرنسا وفي البلدان ذات التقليد الكاثوليكي، داخل عرض إيديولوجي شرس. وكان الدينُ الماضيَ والظلامية، وكانت الحداثة تعرّف بانتصار أنوار العقل على لاعقلانية المعتقدات. أما كانت المجتمعات الريفية، في غالب الأحيان، عالماً ضيقاً، وأكثر حرصاً على الاستمرار منه على التغيير، عالماً كانت فيه الكنيسة ـ المعتمدة خاصةً على النساء ـ تحرص على استبقاء رقابتها الثقافية على أذهان مضطربة بإغراءات المدن والتقدم؟ وتعززت هذه الرؤية الكاريكاتورية بالمجابهة مابين أرباب الدين والعلمانيين، هذه المجابهة التي كانت في الواقع مجابهة فرنسا التقليدية مع طبقات متوسطة وطبقة عمالية كلها صاعدة. تعتمد مثل هذه اللوحة على حقائق لايرقى إليها النقاش، لكنه يفسرها تفسيراً سيئاً: فمن الأصح بمقدار أوفر القولُ إن مقاومة المجتمعات الريفية ـ والحضرية أيضاً ـ حيال

التحولات الاقتصادية والثقافية قد استندت على معتقدات مثلما استندت على أشكال للملكية أو التنظيم الاجتماعي، وهذا أصح من التأكيد على أن الدين يقوم، من ذات طبيعته، بدور محافظ، وأنه على نقيض ذلك يلبث روح «الأنوار» دوماً أكثرَ مؤاتاةً لتوسيع المشاركة الاجتماعية»[1].

إن المفاهيم العلمية التي يتنازع بها أركون مع الأصولية الإسلامية، وخاصة فكرتها «الإيديولوجية» - هاتيك الفكرة التي باتت مدحوضة بذاتها من قبل زعماء مابعدَ الحداثة أمثال فوكو - ليس بوسعها أن تغدو مقنعة إلا بصفتها محصّلات للنزعة الليبرالية المتنورة. وحين يُطبّق مذهبه الليبرالي على الميدان السياسي - الديني للمجتمعات العربية، فمذهبه الليبرالي المتنور والثنائي، ألا يتضح أنه في الحقيقة «مفارقة تاريخية» مُستلَبة، كما هو تماماً مذهب القرن التاسع عشر، وذلك لأنه عَدوّ لكل شكل إيديولوجي؟ أليست هذه النزعة الليبرالية، بالتمام، كما شرحتُها، مظهر لما كان يعنيه «بالإيديولوجيا» كارل ماركس نفسه المخترع الحديث لخطاب «الإيديولوجيا»؟

علاوة على هذا، بعد أن أُجبر أركون برقابة ذاتية تفرضُها عليه الحساسية المتنامية - على نحو خاطئ - من قبل العلماء والملتزمين بالإسلام بسبب النزعة الحديثة لمفرداته، فهو، في واقع الأمر، لايُجدّد على الصعيد البُنيوي مواقفه التقليدية المسلمة، وهذا الوضع من جهة أخرى يستند إليه هو نفسه، حين يذمّ مناهج الاستشراق العلمية. ويشجب أركون الاستشراق، وهو جزء لايتجزأ من علوم التاريخ الحديثة، كمعرفة تترك وراءها «حقلاً من الركام والعقائد التاريخية، تماماً كما يترك صروح «منطقة القبائل» البربرية لكونها منبوذة في ماضٍ لايمت بصلة إلى الحياة الإسلامية الراهنة؟ وآنئذٍ، يُدفع المسلمون إلى ثنائية الأطراف القصوى التي تُمثلها من جهة العلمانية والانغلاق في الحداثة، ومن جهة أخرى النزعة الإسلامية والحنين إلى الماضي.

إن قارنا طريقة معالجة أركون بالطرق الأخرى المُجدِّدة المعاصرة، كما يفعل كلٌّ من محمود محمد طه أو حسن حنفي أو صادق العظم، لبدت لنا حتى هذه الآونة غير مكتملة: فملاحظة القطيعات المعرفية والتشديد على الشفوية وسردية الرسالة القرآنية، و«الدولتية» الإيديولوجية للمعطيات القرآنية، وشكل المعرفة لفارق الحداثة الجذري، فلاتزال كل هذه الأمور مُلتبسة بصفتها أدوات من أجل إصلاح الميدان السياسي - الديني للبلدان الإسلامية، بمقدار التباس علم فوكو للآثار بالنسبة إلى إصلاح اجتماعي

(١) - الان تورين: نقد الحداثة، ص٣٥٤.

للمجتمعات العلمانية. ولكان بودنا الأمل في أن هذا الموقف عند نصف الطريق، قد آل إلى جعل أركون مقبولاً من قبل الجهتين. لكن الأمر المأساوي في حالته، هو أن لا جَانِبَه الواعي إلى الحداثة - إرجع إلى قضية رُشدي وردة فعل المستشرقين - ولاجانِبَه التقليدي - إرجع إلى التشنيعات ولاسيما للإسلاميين - صيّراه مقبولاً كوسيط.

بالنتيجة ألا ينبغي اقتراحُ منحى مختلف، لكنه منبثق عن نوايا مماثلة للنوايا التي ينبثق عنها عمل أركون وأحياناً حتى داخل المفاهيم المُستخدمة؟ قد يعتمد هذا التوجّه على «تحرر الفاعل»، وتمرده الفردي سياسياً وإيديولوجياً، هذا التوجه الذي يعترف بوجود المصدر الديني «للفاعل» داخل الحداثة. إنما هنا هي الطريق التي يحدّدها آلان تورين حين يُشدّد على تعبئة الجماهير. ألا يتوجب احترام وحدة الميدان السياسي - الديني في أقطار المغرب، ومن ثم يتوجب الأملُ، عقب مرحلة دامية انتحارية؟ في نهاية المطاف، إن «تمزّق ما هو مقدس يحطم النظام الديني تحطيمه لكافة أشكال النظام الاجتماعي، فيحرر الفاعلَ المتجسّد في الدين كما يحرّر المعرفةَ العلمية». ألا ينبغي انتظار الإصلاح داخل الميدان السياسي - الديني في بلاد المغرب، كما حدث هذا، تاريخياً، في الغرب، إن صدّقنا المنظور الذي يقدمُه لنا تورين عن هذا الأمر؟

يقول: «قد تحدّد الحديث، قبل كل شيء، بنضاله ضد الدين. وكان هذا الأمر حقيقياً في البلدان التي سبق لها أن اتّسمت بالإصلاح المضاد. لايكفي أن ندع مثل هذا الخطاب يموت وهو الذي قد فقد كل قوة مُحرِّكة، ولايكفي أيضاً التذكير بأن أرباب الدين، في الشيلي وكوريا مثلاً، قد قاوموا الديكتاتوريات بقناعة وجرأة تفوقان ما فعله المفكرون الأحرار. فعلينا أن نرفض بصراحة فكرة القطيعة ما بين ظلمات الدين وأنوار الحداثة، لأن فاعل الحضارة ليس إلا الخلف الدُنيوي لفاعل الدين.

إن تمزّق المقدّس يحطم النظام الديني كجميع أشكال النظام الاجتماعي ويحرّر الفاعل المتجسّد في الدين كما يحرّر المعرفة العلمية المنغلقة حول نشأة الكون. لاشيء أشد نفياً للعقل وأشد تهديماً من رفض الدُنْيَوَة التي بوسعنا تسميتها أيضاً العلمانية. ولكن لاشيء يسمح لنا بإلقاء الفاعل مع الدين كما يُلقى الطفل مع ماء الحمّام. وأمام السُلطان المتنامي للأجهزة التِقنية وللأسواق وللدول، وجميعها من استنباط العقل الحديث، لدينا الحاجة الأشد إلحاحاً إلى البحث في الأديان القديمة المصدر كما في المداولات الاثنية الجديدة، الأمر الذي، في هذه وفي تلك، لايقتصر على الوعي الجماعي للجماعة، ولا على الصلة ما بين العالَم البشري والكون، لكنه، على نقيض هذا، يدعو إلى مبدأ لا إجتماعي لتنظيم السلوكات الإنسانية. وهذا هو السبب الذي

من أجله قد تبّنيت بجمٍّ من الحماس فكرة الحق الطبيعي الذي أوحى بإعلان حقوق الإنسان لعام ١٧٨٩: فالأمر يعني فرض حدود على السلطة الاجتماعية والسياسية، والاعتراف بأن الحق في كون المرء فاعلاً يتفوق على نظام القانون، وأن الاقتناع ليس عقلنة المسؤولية، وأن نظام الحياة الاجتماعية عليه أن يمزج مبدأين لايستطيعان يوماً التحوّل من واحد إلى الآخر: وهما، التنظيم العقلاني للإنتاج وتحرّر الفاعل. وليس هذا «الفاعل» وعياً وإرادة وحسب بل جهداً لإشراك الجنس والبرمجة والحياة الفردية بالمشاركة في تقسيم العمل»[1].

(١) ـ الان تورين: المصدر السابق، ص٢٤٨.

١٠) استبعادات.

حوار حول الشمولية العلمية وخصوصية العقل الإسلامي بين محمد أركون ورون هاليبر.

١ ـ هل نقد العقل الإسلامي هو خليفة الاجتهاد؟

هاليبر: إن السؤال الجوهري حول اختيارك المعرفي يبدو لي كالتالي: هل نقد العقل الإسلامي، هو وسيلتك التي ستحل في العصر الحديث محل الاجتهاد الذي استخدمه المفسرون الكلاسيكيون؟ إن القطيعة المعرفية بين التقليد والحداثة كما أظهرها ميشيل فوكو بالنسبة للثقافة الأوروبية، هل ستُحدث برأيك قطيعة منهجية في أدوات المعرفة؟ وإذا كان ردك بالإيجاب، ماهي القيمة الحالية للأعمال الكلاسيكية في التفسير الإسلامي؟ وهل هناك استمرارية في التفسير عبر التاريخ؟

أركون: الاجتهاد موقف ثقافي تجاه الدين كفكر، وكمعرفة؛ فهو يقتضي متطلبات منهجية ونقدية على مفسر النصوص المقدسة أن يخضع لها. في الفترة التاريخية التي تمتد من القرن السابع وحتى القرن الحادي عشر، حيث فرض الاجتهاد نفسه وتطور، كانت أدوات وأطر المعرفة النقدية مستمدة من الفلسفة اليونانية (أرسطو ومدرسته)، ولكنها استندت أيضاً إلى الممارسات الواقعية لعلماء الإسلام أنفسهم. بهذا المعنى، فإن نقد العقل الإسلامي يعيد إحياء البادرة الأدبية للعقل الإسلامي، لكنه يستخدم لذلك أدوات جديدة وإطاراً جديداً للمعرفة، إذ هناك استمرارية في الفكر وقطيعة في المناهج والمتطلبات النقدية.

هاليبر: هل يجب أن نستنتج إذن أن القطيعة المعرفية الجذرية بين التقليد والحداثة لاتشمل تفسير القرآن إلا من الناحية المنهجية، وإن فحوى الرسالة القرآنية بحد ذاتها ليس معنياً على الإطلاق؟ والحال أنه منذ عهد ديكارت على الأقل، يجب أن نعتبر أن الفصل بين المنهج والمحتوى غدا أمراً مستحيلاً.

ألن تفرز هذه «القطيعة» لمتطلبات المنهج والنقد الجديدة داخل «الإطار الجديد للمعرفة»، قراءة مختلفة للقرآن ستعطي بدورها فهماً مختلفاً لمضمون القرآن؟ إن

تفسيرات علماء الدين التقليديين المرتبطة بمعرفية ما قبل الحداثة، قد أصبحت غير مفهومة وغير ملائمة، وبالتالي عقيمة بالنسبة للمؤمن المعاصر، أليس كذلك؟

أركون: لايمكن الإجابة بدقة على هذا السؤال الجوهري حول صلاحية مضمون النصوص الموروثة عن الماضي لجميع الثقافات، طالما لم نخلق معايير فلسفية ومتفق عليها بالإجماع، لعملية التقويم تلك. إن الحداثة التي نعتمد عليها كإطار للفكر والتحليل، تثير بحد ذاتها العديد من الأسئلة التي مازالت دون إجابة، فكيف نعتمدها كمرجع أعلى نحتكم إليه؟ لذلك فإن نقد العقل الإسلامي يتيح، في الوقت نفسه، نقد العقل المدعو بالحديث. مع ذلك، نستطيع باعتقادي القول إن مكانة ما هو ديني وروحي وإلهي ومقدس وحقيقي وثمين كما حدده واقترحه القرآن (وكذلك التوراة والإنجيل والنصوص الدينية) قد تغيرت بشكل عميق بتأثير علوم الإنسان والمجتمع وخصوصاً منذ القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر على وجه الخصوص. ويمكنك العودة إلى أدبيات تاريخ الحداثة.

٢ ـ تقبّل أركون لمفهوم «مركزية العقل» عند ديريدا:

هالبير: طريقتك في تحليل النصوص تقترب كثيراً من أفكار دريدا، وكمثال على ذلك، نقدك لمركزية العقل العربي ـ الإسلامي. هذه الطريقة في المعالجة تفترض وجود فلسفة مسبقة، مثلاً «اللعب» كغياب للمدلول المتسامي ورفض له (دريدا، كتاب النحو، ص٧٣). كيف يمكنك تطبيق هذه المناهج في حين أن المعنى المتسامي يلعب دوراً هاماً في النصوص الدينية؟ خلال مناقشات دريدا مع محاوريه، انتقد استخدامهم لمعانٍ سامية يمكن اعتبارها دحضاً لمشروعهم العلمي، وزلة في إيديولوجياتهم. كيف يمكن تلافي خطر الانتقائية المنهجية؟

أركون: إن نقد المركزية العقلية لايفترض رفض فلسفة المعنى السامي، لكن هذا المعنى لايمكن من ثمّ اعتباره معطى متاحاً يُعبر عنه علماء الدين أو يمكنهم التعبير عنه بشكل ملائم. إن المدلول السامي يتعلق بطريقة الناس في تمثل اللغة وقواعدها وضوابطها الدلالية والبلاغية. إذن فهو لم يُرفض وإنما أزيح إلى أماكن وأوقات ملموسة في التعبير عنه وفي تمثيله وفي تأثيره على خيارات الناس وسلوكهم؛ لذا أتحدث عن عمليات التسامي في الخطاب اللاهوتي، والميتافيزيقي وحتى التشريعي (أصول الفقه). وكل ذلك ينطبق على الإسلام وعلى كل تقاليد الفكر الديني، والفلسفي. وهذا الموقف يرفض أيضاً الإلحاد الذي يكتفي بإنكار

التسامي أو برفضه. أنا أعمل إذن لمجيء فكر ديني آخر، وفكر فلسفي آخر في الغرب.

هالبير: إن استخدامك لمفهوم مركزية العقل يختلف تماماً عن مفهوم ديريدا لها. لكن هذه التبعية وهذا الانزياح (وليس الرفض، كما ذكرت) لايعنيان زوال المدلول السامي، والتماهي والاندماج في «خيارات» و«سلوكيات» الناس. ألا تعني هذه العملية العلمية في الواقع تحويل المعتقدات الدينية إلى فلسفة إنسانية مُتضمّنة بدون الله؟

أركون: إن الجواب على هذا السؤال يجب أن يكون متضمناً في الإطار المحدد أعلاه (المسألة رقم ١).

٣ ـ اختلافات وأحكام مسبقة:

هالبير: إن إصرارك على تطبيق المناهج الحديثة في الإسلام تجعلنا نواجه المشكلة القديمة في الاختلافات بين البيئة اليونانية واللغة اليونانية من جهة، وبين المعرفية الساميّة واليهودية والعربية من جهة أخرى (انظر راهنية هذا الاختلاف العميق في النقاشات التي دارت بين ديريدا وليفيناس). كيف يمكنك تجنب تشويه الحقيقة الساميّة في النصوص القرآنية والكلاسيكية العربية ضمن نزعة منطقية لها أصل يوناني، وكيف تم هذا التشويه في المسيحية؟ لم أجد في كتاباتك أية إشارة إلى هذه المسألة الأساسية.

أركون: أنا لا أؤيد ديريدا أو ليڤيناس لأن كليهما يعتمد «خصوصيات» ساميّة أو يونانية (لكنّني لست متأكداً من ذلك بالنسبة إلى ديريدا). هذا الاختلاف ليس مجدياً من وجهة النظر الأنثربولوجية للثقافات ولفلسفة اللغة المبنية نفسها على السنية مفتوحة وشمولية. إنني أوجّه اللوم لكل الفلاسفة المعاصرين في الغرب (هامبرماس، ديريدا، ليڤيناس، أدورنو، إلخ). لاستمرارهم في تكرار مسائل مستعصية غربية، دون إضافة الاعتراضات الوافدة من الثقافات الإسلامية والصينية والهندية والأفريقية، الخ.

هالبير: بعد مضي ثلاثة قرون على إقامة المثال الكوني لعصر الأنوار الذي أنت معجب به، لازلت تنتقد ـ جميع الفلاسفة في الغرب ـ «على طرح مسائلهم الغربية المستعصية». حسن، لكن ألا يجب أن نعترف بأن هذه «الألسنية المفتوحة والشمولية» تبدو الآن، بعد ثلاثة قرون، طوباوية وغير واقعية؟ من ردة فعلك، استنتج أنك تعتبر

تأثيرات الفكر البوذي مثلاً على هايديغر، وعلى فون دوركهايم وعليك وعلى رينيه غينون هي تأثيرات تافهة. في هذه الظروف، ألا تُثبت اعتراضاتك الشخصية أنه يجب الانطلاق من وجهة نظر علمية ـ وهذا ينطبق أيضاً على وجهة النظر الألسنية ـ أي من علم لايدعي «الكونية» وإنما الخصوصية الثقافية، كخصوصيات العالم العربي التي تنكرها هذه الكونية الغربية التي تكاد تخفي إمبرياليتها الثقافة؟

أركون: إن نقدي للفلاسفة المعاصرين لايجهل ولا يُقلل بأي حال من الأحوال الإيجابيات التي قدموها. أعتقد أن الاستكشافات الفلسفية تتوسع وتتعمق وتستدق كثيراً. ولايجب عدم التعتيم على هذه الحقائق الجديدة ولا على هذه الجهود بإدخال جدالات مغلوطة حول الخصوصية والكونية. أنا لا أسجن نفسي مطلقاً في أشباه ـ المفاهيم هذه، بل أفضل مشاركة المفكرين في ديناميكيتهم، حتى لو بدرت بعض علائم عدم الرضى، فنحن نستطيع أن نتعلم أشياء كثيرة من ليڤيناس وريكور وديريدا ورورتي وهابرماس...

٤ ـ المعرفية العلمية ضد المعرفية النبوية؟

هالبير: يركز فكر ليڤيناس على معرفة يطيب لي تسميتها بـ «النبوية». هل يجب فهم فكرة «الحدث القرآني» عندك بهذا المعنى، أي «كدعوة قرآنية؟» أم أن مفهومك «للحدث القرآني» لايحمل إلا مقصداً علمياً؟ هل يمكن لهذا المقصد مثلاً أن يهمل ظاهرة الوحي النوعية والمتعددة الأبعاد، وأن يجعل من «الحدث القرآني» أداة في متناول العلوم الحديثة، دون المساس بمضمونها الذي هو دعوة أخلاقية؟ بحسب رأيي، إن ليڤيناس يهدم في الواقع المستوى الأنطولوجي وبالتالي العلمي. وتضعنا منهجيته في مواجهة المتطلبات الميتافيزيقية النبوية. هل بإمكان مشروعك الاندماج في ميتافيزيقيته أم أنه يرفض خياره المعرفي؟

أركون: أنا أتحدث عن «الخطاب النبوي» بحسب التفسيرات التي سبق وقدمتها، ولكنني لاأتحدث عن معرفة نبوية. هناك سمات دلالية ونحوية وبلاغية لاتعطي الخطاب النبوي خصوصية نوعية وإنما فعالية خاصة في تكوين المعنى وفرضه. الحدث القرآني هو حدث خطابي، يؤدي إلى إنتاج نوعي للمعنى.

«الدعوة القرآنية» هي عبارة تحريضية تستعمل في الوعظ وليس في التحليل النقدي للخطاب الديني. إن الوعظ كما اللاهوت ينتجان معنى محدداً ومقبولاً وأصبح صراطياً بالنسبة إلى الجماعة، وهما بعيدان عن نقد الخطاب.

إن البعد الأخلاقي للخطاب القرآني (أو الديني بشكل عام)، لايمكن أن يُفهم أو أن يُطبق إلا على أساس النتائج المكتسبة بواسطة التحليل النقدي للخطاب. ويجب أن تكون الانحرافات الإيديولوجية والتصورات التخييلية للعظات الأخلاقية مُثبتة ومُشاراً إليها، ويجب استبعادها قدر الإمكان. وأحيل هنا إلى نقد القيمة عند نيتشه، وأنا لاأتبع منهج ليڤيناس في بنائه المثالي، وفي الروح التوراتية للأخلاق. لم ينفتح ليفيناس أبداً على النبوءة في القرآن، فأنا أتساءل إذا فعل ذلك حتى بالنسبة للأناجيل...

هاليبر: ولكنك حددت مضمون الحدث القرآني على أنه «دعوة للضمير» (دراسة حول الفكر الإسلامي: ص٣١١). ألا يعني تحليلك النقدي للخطاب القرآني تقليصاً للدعوة القرآنية وتحويلها إلى عظة إرشادية تحث على التقوى الفردية؟ لقد أهملت الطابع العام الذي انطوت عليه، وستنطوي عليه دائماً هذه الرسالة بالنسبة لحياة المؤمن المسلم المرتبطة حتماً بحياة المجتمع.

أركون: ألا تختلط دعوة الضمير ببلاغة العظة التي تؤثر بشكل خاص في الانفعالات. الضمير هو الوعي المرتبط بتدخل العقل التحليلي والنقدي؛ إذن هي ضبط الانفعالات وقوى الرغبة؛ هي أيضاً الانتباه إلى الظروف المختلفة التي تحرف الحياة وخيارات الوعي المتبصّر. كل ذلك موجود في الخطاب القرآني.

٥ ـ البنية المركبة «للحيز العربي ـ البربري»؟

هاليبر: مع الظواهر الثقافية والسوسيولوجية للإسلام المغربي وللهوية المغربية، هل يعني ذلك «استملاكاً بربرياً لتجربة المدينة المنورة» كما هو الحال عند المزابيين (نقد...، ص٣١٢)؟ هذا الاستملاك النوعي هل أفرز عالماً عربياً ـ مغربياً خاصاً بالمغرب، على الرغم من استبعاد الإسلام المدني للثقافة البربرية، على سبيل المثال إسلام الفاسيين؟ ماهي ماهية هذا الحيّز العربي ـ البربري؟ ألم تسقط بهذه الطريقة في فخ ينطوي على إيجاد نوع من «الحرتقة» على طريقة كلود ليڤي ـ ستروس، وهذا ما أردت تماماً تحاشيه؟

أركون: إن المسألة التي أسميها بالحيّز المغربي (راجع كتابي «الدولة في المغرب»، وقد صدر مؤخراً عن دار لاديكوفيرت، ١٩٩١، المساهمات الأربع التي كتبتها والتي يمكن أن توضح لك هذا الأمر) مُعالجة حصراً في طرائق التاريخ والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بمعزل عن كل المطالب السياسية إزاء البربر وعن كل المواجهات

العربية ـ البربرية. أردت أولاً أن أوضح أن كل تاريخ وأنثروبولوجيا المغرب غير معروفين؛ وهذا ما يفسح المجال أمام العديد من التجاوزات الإيديولوجية. وليس هناك أي مجال «للحرتقة».

هالبير: تشرح في النص الذي ذكرتُه إن استخدام مفهوم «مجمل الحيّز المغربي» يتعلق بالمعنى السوسيولوجي (المصدر نفسه، ص١٣٥). ما يهمني هو على العكس، المعنى المعرفي وكذلك تحليلك على مستوى العلوم الدينية، وتصورك لمفهوم «الاستملاك البربري لتجربة المدينة المنورة». أيجب أيضاً اعتبار «الحيّز المغربي» كتنصل من المفهوم الذي طرحته سابقاً؟ إن المسألة التي تعترضني، وتعترضك أيضاً، تبقى بحاجة إلى الحل، وهي: كيف يستطيع البربر الانصهار في الإسلام الروحي والسامي، مع أن ثقافتهم الخاصة ذات مذهب طبيعي وحلوليّ، دون أن يضيعوا في عمليات الحرتقة الإيديولوجية؟

أركون: أخذ الحيّز المغربي باعتباره حيّزاً سوسيولوجياً ـ تاريخياً لايشتمل على الدين فقط. حتى عندما أدرس الإسلام كدين، فإني أدرجه ضمن مجموعة القوى الفاعلة في المجال السوسيولوجي ـ التاريخي؛ وهذا هو الجانب المعرفي للمفهوم. أنا لاأتكلم مطلقاً عن استملاك البربر لتجربة المدينة؛ ذلك لأن البربر لم يتواجدوا أبداً وحدهم في الحيّز المغربي، ولا العرب كذلك. ولكن لكي أتتبع المسار التاريخي لتشكيل المجتمع الذي أثرت فيه مجمل العناصر البربرية والعربية والتركية والفرنسية... استخدم عبارة الحيّز، ولا أتحدث عن مغرب عربي، على عكس ما يفعله الخطاب الإيديولوجي. حالياً يجب التحدث عن المغاربة والتوانسة والليبيين والمغربيين، إلخ. وليس عن البربر أو عن العرب، إلا في حالة الإشارة إلى جماعات ناطقة باللغة البربرية.

٦ ـ هل الإسلام المغربي هو عامل دمج أم عامل استبعاد؟

هالبير: ماهي العلاقة بالنسبة للمغاربة بين الإسلام «كعامل دمج وترقية إنسانية وسلام»، والإسلام كعامل استبعاد و«فصل» بين المدن والأرياف؟ هل يجب التنديد بالإسلام المدني، المالكي، الذي يرفض «البربر ـ البرابرة»، والذي (هو أبعد ما يكون عن شغل وظيفة تقوم على دمج الشخصية المغربية) (نقد... ص٣١٨)؟ هل يجب شجب هذا الإسلام كإيديولوجيا صرفة تكون بمستوى القوميات والإيديولوجيات الإسلاموية الحالية؟

أركون: لايوجد فكر نقدي مغربي، ولافكر إسلامي في المغرب بمعنى الاجتهاد

كما عرّفناه منذ قليل، وخاصة منذ وفاة ابن خلدون والشاطبي وابن رشد. لهذا فإن مسألة وظائف الإسلام في المغرب لم تُطرح بعد بشكل ملموس. وبالمناسبة، أنا أحضّر كتاباً عن مفهوم الحيّز المغربي وعن ظروف الفكر المغربي المعاصر. كل مايُقال في المغرب المستقل منذ ١٩٥٦ - ١٩٦٢ متعلق بالإيديولوجيا، باستثناء جهود بعض «المثقّفين» التي لم تتوصل إلى إثارة أصداء طويلة الأمد وواسعة. ونحن نعرف إلى أي مدى يستطيع هؤلاء المثقفون أن يعودوا فجأة إلى أشد صفوف الإيديولوجيا نضالاً.

٧ - ضرورة تغيير لغتنا الحالية بالنسبة للعنصرية:

هالبير: أنت ترفض استخدام بعض الكلمات مثل كلمة «العنصرية»، و«مؤسسة عنصرية». أثناء نقاش جرى في أمستردام في أيار ١٩٩١، انتقدك الأستاذ «مولارد» لعدم احترامك لمستوى الخطابات اليومية، مثلاً، خطاب ضحايا العنصرية. واتهمك الأستاذ مولارد باستخدام خطاب مستلَب وطوباوي وينظر إلى هذه الظواهر على أنها تنتمي للماضي. فما هو جوابك؟

أركون: أنا آخذ بعين الاعتبار كل أشكال الاستبعاد التي تترسخ كثيراً في المجتمعات الغربية كما في المجتمعات الإسلامية. العنصرية هي طريقة شائعة لاخفاء الظواهر والآليات المتعددة للاستبعاد. إذن أنا أعمم وأوسع المشكلة، بدلاً من إغلاقها، وإحالتها إلى المواعظ الأخلاقية والخطابات التجريدية حول حقوق الإنسان والإنسانية. إن المسلم الذي هو ضحية للعنصرية، هو نفسه «عنصري».

هالبير: المعذرة، لكني أخشى من أن تبقى هذه الجملة الأخيرة التي وضعتها كخاتمة قاطعة غير مفهومة لقرائنا.

أركون: سأشرحها لك. إن المسلم الذي هو «ضحية» للعنصرية، هو نفسه «عنصري» يستبعد الآخر بسبب المعتقد، بينما الغرب ومنذ القرن التاسع عشر يستخدم «حجج» التفوق الفكري والثقافي. لهذا يجب وبشكل جذري مراجعة كل «القيم» التي تنادي بها جميع التقاليد الثقافية. لا أتقبل نظرة المسلم الدغمائية «الدينية» إزاء اليهودي والمسيحي والذي يعبد آلهة متعددة، أكثر من نظرة اليهودي للعربي أو نظرة الأوروبي المتحضرة لسكان البلدان المتخلفة، إلخ.

هالبير: أثناء مؤتمر في أمستردام، استندت إلى مبدأ يقول بضرورة التخلص من

بعض المفاهيم كالعنصرية والإمبريالية التي تعيدنا إلى حروب الاستقلال التي تمت في زمن قديم، وإلى عنصرية مرتبطة بالفاشية النازية. وقلت إنه يجب الآن إيجاد حقل جديد للمعقولية يتجاوز أيضاً الفروقات في الدولة الحالية القمعية كما هي حال المغرب. ولكن ألا تعارض الوقائع الحالية في حوض البحر المتوسط نواياك المحترمة والتحديثية، والتي قد تُوصف بالغرابة والتجريدية؟ بعض التغيير في المفردات يمكن أن يضيف بعض الإيضاحات. ولكن أين نجد أمثلة عن هذا النموذج مع احترام حقيقة المواجهات الفظيعة التي تتفجر داخل بعض البلدان وخارجها، والتي تستند إلى الإيديولوجيات القومية القديمة؟

أركون: إن الموجهات الحالية تزداد حدّة بسبب الرهانات السياسية والاقتصادية وخاصة بسبب سيطرة إسرائيل وعنجهيتها. كل هذا يثير الغضب، وخاصة بعد حرب الخليج وانتصار الحلفاء المرّ. سيستمر العنف هناك، أنا لست مثالياً لدرجة تجاهل ذلك، ولكن من الضروري أن نكرر للغربيين أن منطقهم المهيمن غير مقبول، وخاصة عندما يُغطّى بخطاب عن حقوق الإنسان. من هنا ينبع نقدي للجذور الفكرية للهيمنة.

٨ ـ النسبية ضد الشمولية. مفهوم «الحرتقة»:

هالبير: تعرف أني في الدراسة التي عنونتها بـ «خطابات إسلامية وعلمانية في المغرب الكبير»، أمستردام ١٩٩٠، قمت بتحليل مجتمعات بلدان المغرب ومجتمعات المملكة المغربية بشكل خاص، وذلك بتطبيق وتطوير مفهوم «الحرتقة» المُستوحى من كتابي «الفكر البدائي» لكلود ليفي ـ ستروس، و«المجتمع المركب» لبول باسكون. ومن ثم طبّقت هذا المفهوم على الخطابات الإسلامية المغربية. وبعد النقاش مع الباحثين المغاربة، أدخلتُ هذه المفاهيم لأوضح خصائص هذا التجميع: ١ ـ على الصعيد الثقافي والتربوي، ٢ ـ على الصعيد الاجتماعي، ٣ ـ على الصعيد الاقتصادي، ٤ ـ على الصعيد السياسي لمجتمع المملكة المغربية (المصدر نفسه ١٥ ـ ١٩). وفي كتابك «دولة المغرب»، باريس، ١٩٩١، أنت تقول، بخصوص هذا «التجميع الإيديولوجي الذي حرتقه عدد من العلماء الذين لاعلاقة لهم بالفكر الإسلامي الكلاسيكي» و«بعض النخب السياسية»: إن «مجتمعات بأكملها، وعلى مختلف مستويات التعبير والوجود، تخضع لحرتقة سياسية هائلة، واقتصادية واجتماعية وثقافية بخاصة». هل تشاركني تحليلي المعرفي لهذه الحرتقة، تحليلي الذي

اختصرته في كتابي الحالي المخصص لدراسة أفكارك، ومعالجة المعرفيات المختلفة لعالمك؟

أركون: تبقى أسئلتك مطبوعة جداً بالفكرة التاريخية ـ المتسامية وسجينة للغاية لها؛ تريد اعتبار العناصر الروحية والسامية والقيم كنقيض للإيديولوجيات، بينما على العكس من ذلك يجب التحدّث عن التسامي، عن الروحانيات والتقديس على أنها مسارات تاريخية واجتماعية حاضرة في كل المجتمعات القديمة والحديثة. لايبدو أنك قد استوعبت بشكل صحيح هذا التجاوز الفلسفي للفكرة التاريخية ـ المتسامية. أرجو أن تهتم بذلك.

هالبير: كخاتمة لحوارنا الذي كان يلامس أحياناً حدود المعرفة، أريد أن ألخّص فكرته الأساسية. لا أحسبني مخطئاً إذا قلت إن حوارنا يثبت أنه يجب وضع أفكارك (فلسفتك) ضمن التقليد العريض لعصر الأنوار، مع الإضافة إليها أصولها اليهودية والإسلامية وحتى تفسير سبينوزا وتفسير ابن رشد، الذي يدرَّس في السوربون، أزهر المسيحية في القرن الثالث عشر، حيث تدرّسون حالياً. إن حوارنا كان السبب في جدالات مرّة ومحظورة، كما سيكون حال أفكارك في الأزهر الإسلامي الحالي. وليس من قبيل الصدفة أنك أثناء نقاشنا قارنت نفسك بابن رشد! ومن أجل ذلك أنت ترفض «الجدالات المغلوطة حول الفرادة والشمولية». وترفض «الحرتقة» الدينية والسياسية، سواء كان ذلك على صعيد الثقافة الشعبية أو ثقافة النخبة.

ومع ذلك، فإن ليڤي ـ ستروس قد أوجد مفهوم الحرتقة كتفسير علمي لمعرفية خاصة تتعلق برؤية مقدسة للعالم، وتصبو أعمالك نحوها بدون أدنى شك. أنا شخصياً أردت تحرير هذه الحرتقة من مقتضياتها البنيوية والعقلانية وذلك بتوسيعها وتطبيقها على المجتمعات المغربية. فإذا رفضت هذه الجهود التي تسعى إلى حل الجدلية بين الشمولية والفرادة، وإذا اعتبرت أن «الحرتقة» لاتفضي إلى «أشباه ـ المفاهيم»، فما هو المفهوم الذي يستطيع في فكركم، توضيح خصوصية الإسلام والثقافة العربية ـ البربرية مع تنويعاتها الشعبية والنخبوية؟

ألست تحيل «المعايير الفلسفية للتقويم، المقبولة من قبل الجميع» إلى أجل غير مسمى (انظر السؤال رقم ١)؟ هل بإمكانك إعطاء مثال يحقق حالياً هذا العلم الشمولي على طريقة ليبنيز في التقليد المتفائل لعصر الأنوار، وذلك من أجل تفادي إتهامك بتطوير فلسفة طوباوية؟

أركون: إن السجالات حول الشمولية والفرادة هي مغلوطة من حيث أن جميع مستخدمي هذين المفهومين لايأخذون بعين الاعتبار الظروف التاريخية لولادة استخدام هذين المفهومين، ولرفضهما حالياً. نادى بالشمولية المذهب «الأنسانوي» والثوري في أوروبا لكي يفرضها كنموذج للثقافات التابعة التي أسقِطَت في كل ماهو بال وتقليدي طوال فترة الاستعمار. وهكذا وجدت السيطرة الاستعمارية مبرراً «أخلاقياً» و«ثقافياً». من أجل ذلك ابتدعت حركات التحرير والخطابات الوطنية مفهوم «الفرادة» التي لايمكن الانتقاص منها، كما ابتدعت أصالة الثقافات التابعة في مواجهة الهيمنة الثقافية للشمولية التي نعرف الآن (بعد انهيار الشيوعية وانهيار الاشتراكية «العلمية»، انهيار الأنسانوية الشكلية لحقوق الإنسان، الخ). إلى أيّ مدى كانت تخدم استراتيجية القوة المهيمنة. لقد انتقدتُ الأصالة، والإيديولوجيا الرسمية للخطاب الوطني والإسلامي والعروبي في الجزائر والمغرب منذ ١٩٦٠ ـ ١٩٧٠، لكني كنت معزولاً جداً، حتى بين المستشرقين الهامين من أمثال جاك بيرك. لقد أعطى هذا الأخير وزنه «العلمي» والأدبي لإيديولوجيا الاستلاب. لايمكن الادلاء بخطاب واضح ونقدي عندما تكون الآلية الأكاديمية بقضها وقضيضها، متحالفة مع إيديولوجية الدولة (في عهد عبد الناصر وبومدين والبعث الذي يقال عنه علمانياً).

إن فكري هو، وبشكل مؤكد، تاريخي وأنثروبولوجي وألسني مع تساؤلات فلسفية مستمرة حول مسألة المعنى: النشوء التاريخي والكوني والبيولوجي للمعنى، ومسألة تجليه الملائم في اللغة، ومسألة التواصل به في شتى الأوساط الاجتماعية المختلفة والواقعية. ولهذا فإن جميع الخطابات الدينية الإسلامية إذن مفسِدة، بالنسبة لهذا الفكر الذي يشرح في الوقت نفسه ويوضح ويُبعد الأدوات القديمة غير الملائمة ويفتح باستمرار مجالات جديدة للمعقولية، مع أنماط جديدة لتجلّي معنى هو نفسه خاضع لإفساد يزيده التاريخ الحالي جذرية. إن انهيار الفكر الماركسي ـ الذي رفضته دوماً ـ يدعّم المواقف الأساسية لفكري مذ بدأت النظر في المسألة الجوهرية التي هي «الأصالة الإلهية للقرآن» (انظر كتابي قراءات للقرآن). ولقد لقنت هذه المسألة لطلابي الصغار في مدرسة الحرّاش (في الجزائر)، خلال سنتي الأولى في التدريس عام ١٩٥١.

ولذا فأنا لا أحيل المعايير الفلسفية للتقييم إلى أجل غير مسمّى، كما قلت؛ أنا ابني وبدون توقف هذه المعايير وذلك بفضل ممارسة حذرٍ مضاعف: ١ ـ في مشاركتي في

النقاشات النظرية وسط الباحثين في علوم الإنسان والمجتمع، ٢ ـ وفي إخضاعي خطابي الشخصي لتجربة التواصل في المجتمعات الغربية والإسلامية على حد سواء. إن أسفاري العديدة عبر العالم، هي بمثابة استجابة لضرورة المراجعة هذه، وضرورة التكيف والتصحيح المستمر لمعايير الفكر النظري عن طريق التكذيب أو التأكيد الناجمين عن محاورة جميع الأوساط الاجتماعية.



١١) مرايا وآفاق.

١) مناظرة أركون: «التواصل المستحيل»

٢) رد رون هاليير: «المعرفية في الإسلام كمفتاح للأبواب المغلقة»

* * *

١ ـ «التواصل المستحيل»

«إذا قُيِّض لي أن أعيد وأن أكرر المواضيع ذاتها، وأن أعود مرات ومرات إلى الأشياء ذاتها، وإلى التحليلات نفسها، فإن ذلك يتم دائماً بحركة لولبية تتيح في كل مرة الوصول إلى درجة أعلى من التفسير والفهم، واكتشاف علاقات لم ألحظها من قبل وخصائص كانت مخبأة».

بيير بورديو، تأملات باسكالية، دار نشر سوي، باريس ١٩٩٧

عندما طلب رون هاليبر وب.س. فان كونينغسفيلد مقابلتي للمرة الأولى عام ١٩٩٠، رحبت بتلك المبادرة بحماس وبعرفان للجميل: لقد قبل هذان الزميلان السفر من أمستردام إلى باريس لإجراء مقابلة تصورت أنها ستتعدى حدود ومستوى الأهداف التي تتوخاها المقابلات الصحفية العادية. وبالفعل فقد كان حوارنا حميمياً ومليئاً بالثقة ليس في ما يتعلق بالمسائل الراهنة فقط ـ وكانت مثلاً، مسألة سلمان رشدي التي لاتزال تلهب العقول ـ وإنما بأمور مصيرية كنت قد تطرقت إليها في كتاباتي وتخص كتابي «قراءات في القرآن» و«في سبيل نقد للعقل الإسلامي». وقد سجل محاوراي ملاحظات عديدة، وشعرت بأنهما يرغبان في أن نشترك بمهمة طويلة وصعبة ودقيقة غالباً، تهدف إلى شرح وإدخال ونشر تساؤلات جديدة كنت أحاول تقديمها في حقل الدراسات الإسلامية الذي يثير كثيراً من الجدل.

لقد ضمّ مشروعي في «نقد العقل الإسلامي» و«إعادة قراءة القرآن»، تقليد الفكر الأوروبي وتقليد الفكر الإسلامي، إذن تقليد الجمهور الأوروبي والجمهور الإسلامي على حد سواء، ولقد وُلِد هذا المشروع في الواقع في الجزائر خلال فترة الاحتلال، على مقاعد ثانويتي «اردايون» و«لاموريسيير» في وهران حيث أمضيت دراستي الثانوية، ثم في كلية الآداب في مدينة الجزائر، حيث فرض الأستاذ هنري بيريس، ولعشرات السنين، رؤية خاصة للدراسات العربية والإسلامية ونمطاً من السلطة الأكاديمية يستحقان دراسة جوهرية عميقة وتاريخية (وسأكتبها لو توفر لي الوقت لكي أستعيد المناخ الفكري والوضع المعرفي للدراسات العربية والإسلامية في جامعة الجزائر في الخمسينات: فهنا في الواقع تجذرت أشكال تمردي كطالب شاب، وكذلك الحلول

الصارمة التي أوجدتها للتمرد على الممارسات الإدراكية للاستشراق البراق الذي كان من الصعب عليّ أن أتخلص منه).

بعد لقائنا في باريس تمنيت أن يبقى زميلاي على اتصال معي وأن يطلعاني على مصير الحوار الذي أجريناه معاً. لقد كانت تجاربي في المقابلات الصحفية سلبية في أغلب الأحيان: فعلى الرغم من توسلي فقد كان الصحفيون الذين حاوروني بخاصة، يسمحون لأنفسهم باقتطاع بعض المقاطع بسهولة، وإضافة بعض الكلمات والعبارات والتفسيرات التي أدت إلى نتائج مأساوية بالنسبة لتصور جمهوري حول ما يتعلق بمواقفي من المسائل الجوهرية. ولكن للأسف، لم أنجُ من هذا الخطر حتى مع زميليّ، مع أنهما مطلعان تماماً على آداب المهنة الجامعية. لقد كتبا ووقعا كتاباً باللغة الهولندية ولم أستطيع حتى الآن معرفة محتواه بدقة. لقد اختارا له عنواناً واعداً: «الإسلام والإنسانوية: عالم محمد أركون»، أمستردام، ١٩٩٢. لكن الأصداء التي وصلتني من القراء الهولنديين تركزت غالباً على ناحية عدم التوافق بين الوعود التي أطلقها العنوان والتفسيرات الاعتباطية والعدائية التي تستند إلى قراءة متحيزة لأعمالي. وبما أنني لا أستطيع قراءة الكتاب بنفسي، فقد آثرت التزام الصمت، والمؤلفان من ناحيتهما لم يقوما بأية مبادرة لإعادة الاتصال فيما بيننا، الأمر الذي كان مستحباً جداً وخاصة أنني شغلت لمدة سنتين منصب أستاذ في جامعة أمستردام. لكن رون هالبير كان يحلم بإصدار نسخة فرنسية لمساهمته الهولندية من الكتاب الوارد الذكر. لقد تابع بانتباه العديد من دروسي ومحاضراتي في هولندا، وكان يسجل الملاحظات، ولكنه لم يحاول أبداً بشكل علني أن يناقش أية فكرة أو موقف كنت أحاول شرحه. كان يفضل سؤالي كتابة، وعلى الرغم من تحفظاتي التي أثارها كتابه الأول، فقد كنت أجيب دائماً على رسائله بكياسة على أمل (وكان أملاً ساذجاً) إن أوضح له أكثر تفسيراته المغلوطة، والمنزوعة من سياقها والملتزمة من جانب واحد بما يعتبره هو الوضعية المعرفية الحقيقية. وطبعاً لم تكن رسائلي بهدف النشر وإنما كان يمكن أن تستخدم كإيضاح ملائم لكتاباتي التي نشرتها.

وإذا بي أعلم عن طريق ج.ب. شانيولو، الذي يدير سلسلة في دار نشر لارماتان، إنه سوف ينشر كتاباً لرون هالبير حول فكري. وبالفعل فقد أرسل لي الناشر مخطوطه ورجاني هذه المرة أن أعبر عن ردة فعلي بنص سوف ينشر مع الكتاب. ولأنني كنت منفتحاً دائماً على الحوار العلمي والنقاشات المفيدة، فقد قبلت العرض مع فكرة الاستناد إلى الاعتراضات والمطالب المناسبة لقارئي المثابر، لكي أخاطب كل الذين

اشتكوا، مسلمين كانوا أو غير مسلمين، من التعقيد الشديد لتقنية أداتي التفكيرية، ومن تراكم المسائل والمواضيع والمناهج والتوجهات المعرفية غير المألوفة حتى للقراء الشديدي التأهيل. لقد كتبت في الواقع العديد من الدراسات التي تطرقت فيها إلى مواضيع متشابهة عالجتها من زوايا متغيرة، دون أن أتمكن في كل حالة من إعطاء الإيضاحات التي يحتاجها القارئ.

ولكن للأسف صُدمت سريعاً بعد قراءتي لعمل لايتناسب أسلوبه ولا لغته ولاتصوره ولاطريقة عرضه ولاتحليلاته مع المتطلبات العادية للتقديم العلمي. وحاولت إقناع المؤلف إعادة التفكير وكتابة مؤلفه من جديد، لكن دون جدوى؛ لا بل تمّ اتهامي بالتهرب من نقاش علمي هام لكي أغطي نقاط الضعف الموجودة في أعمالي! ورفض ج.ب.شانيولو الكتاب بسبب فرنسيته الركيكة، إلا أن المؤلف الواثق من صلاحية مؤلفه ومن قيمته الأدبية الرفيعة، قد نجح في إقناع كميل حب الله، وهو ناشر لبناني ـ مغربي في الدار البيضاء، بأهمية نشر كتابه في المغرب.

ومن محاسن الصدف أن حب الله قد عرف بوجودي في الدار البيضاء. فسارع ليزف لي النبأ الذي تلقيته باهتمام تشوبه الشكوك. لقد أكد لي الناشر بأن الكتاب قد صحح بشكل كامل، وبما أنني موجود هنا فقد أبدى رغبته في معرفة رأيي، وردة فعلي، إذا أمكن ذلك؛ فأخذت المخطوط مجدداً، وأعدت قراءة الفهرس، وانتقلت مباشرة إلى مقاطع معينة لأعرف مدى التصحيحات والتعديلات. لاشك أن لغته الفرنسية قد تحسنت مقارنة بالنسخة القديمة، أما مضمونه فقد كان أكثر تخبيطاً لأنه أراد إقامة حوار وتبادل آراء يقبل بها الطرفان بمبادئ وقواعد المحاججة الخاصة بعلوم الإنسان والمجتمع. خلال مشاركتي في لجان التحكيم لنيل شهادة الدكتوراه، كثيراً ما كنت ألجأ إلى الصمت أمام بعض المتقدمين لنيل هذه الشهادة، الذين كانوا واثقين من امتلاكهم الحقيقة ومن استخدامهم لأفضل المناهج. وكذلك فإني لم أردّ مطلقاً، ولا بأي شكل، على الهجوم المتكرر والعنيف والشتائمي أحياناً الذي كان يوجهه إليّ عدد كبير من «العلماء» المسلمين الذين كانوا يصرون على مقارنة معتقدات أنا أحترمها، بتحليلات مستمدة من الاستقصاء التاريخي والتفسير السوسيولوجي والنفسي والأنثروبولوجي أو من منهجية ألسنية بحتة. إن رون هاليير لايدافع عن المعتقدات، بل عن قناعات يصفها بالمعرفية ليفسر مواقفي من مسائل شديدة التعقيد ومقتطعة في أغلب الأحيان من السياق الذي وردت فيه. أخشى أنه ينتمي إلى تلك الفئة من الناس التي لقبّها رئيس الجزائر السابق بومدين، بالأقدام الحمر: والمقصود بها، مجموعة من

الرجال والنساء المنتمين إلى اليسار «السخي» والمفكرين الحصيفين الذين يتضامنون بشكل مطلق مع «الأصدقاء» العرب، و«الأصدقاء» المسلمين، والمهاجرين المضطهدين، وضحايا العنصرية البغيضة...

وهناك أيضاً المدافعون عن الإسلام، الذين اعتنقوا هذا الدين أو لم يعتنقوه؛ لقد قابلت العديد منهم في مختلف أنحاء أوروبا وأميركا، وسنحت الفرصة لهؤلاء الغَيورين على دين لم يعرفوا مطلقاً وزنه التاريخي والسوسيولوجي والسياسي، وهم في الغالب يجهلون نصوصه الأساسية وتاريخه الروحي والفكري، كما يجهلون التحولات والمصادرات والانحرافات الميثولوجية والإيديولوجية التي طرأت على فكره، لقد سنحت لهم فرصة إهانة الآخرين وإقصائهم وزجرهم بغطرسة، بحجة أنهم مثقفون مسلمون، مع أن عداءهم للإسلام يشبه عداء الصهيونية والاستعمار والإمبريالية الأشد شراسة!! أنا لاأقول إن هاليبر قد وصل إلى هذا الحد؛ فأنا أحترم الجهود التي بذلها لقراءتي وأشكر له مثابرته من أجل نشر كتاب أنا حاضر فيه بشكل كبير. وإنما أتحدث عن وضع عام عانيت منه شخصياً وخاصة في الجزائر. في فترة ما بين ١٩٧٠ - ١٩٨٠، عرف الطبيب الفرنسي موريس بوكاي والألماني سيغريد هانكه نجاحاً كبيراً في البلدان العربية عن طريق الكتب والمحاضرات التي ساهمت بشكل كبير، في أوساط الشباب خاصة، في تقوية هذا الشعور المستحوذ بوجود اضطهاد للإسلام ولأتباعه الحقيقيين. أثناء مداخلاتي في الحلقة الدراسية السنوية التي كانت تعقد حول موضوع الفكر الإسلامي في الجزائر (١٩٧٠ - ١٩٨٦)، لقد كانت شراسة موريس بوكاي تجاهي تعادل شراسة الحارس الرسمي محمد الغزالي للصراطية. كما أن ر.هاليبر يعطي تأويلات سريعة ومغلوطة تدعم وتلائم التيار الإيديولوجي القوي الذي يعارض كل تدخل نقدي في العقائد المركزية للإسلام الصراطي.

ونستطيع إذن أن نفهم التحفظات التي أبديتها حول نص الكتاب الذي كان مؤلفه يريد أن ينشره. طبعاً هذا من حقه. إنني أشعر الآن أكثر بضرورة إيضاح مواقفي المنهجية والمعرفية الحقيقية للقراء، وإيضاح النقاط التي يمكن كذلك أن تؤدي إلى الالتباس، كتفسير النصوص المقدسة مثلاً، أو المسألة البربرية في المغرب.

سيطلَق على زملائي «الغربيين» المختصين في نفس المجال بلقب المستشرقين أو المختصين في الدراسات الإسلامية أو المستعربين، بينما أنا محصور بانتماء ديني موصوف بأنه - ليبرالي، ومعتدل، وأصولي، ومحافظ - حسب الخبراء الحقيقيين والعلميين الموثوق بهم. غدوتُ موضوع مراقبة، وتعريف، وتصنيف، بدلاً من أن أكون

فاعلاً يبني مع أقرانه من المعلمين والباحثين والمثقفين، معرفة من أجل الجميع، معرفة يناقشها المؤهلون للمشاركة في صنع المعرفة العلمية، بما أنها معرفة وليست شهادة. وتزداد صعوبة الحياة على هذه الحالة، لأنه لايمكن تجاوزها؛ وكما أن علماء السوسيولوجيا يتحدثون عن وضع الفئات الاجتماعية في إطار بنية اجتماعية شاملة، كذلك تتعلق المسألة هنا بالأوضاع المعرفية التي تحددها وتعينها هيئة أدبية وعلمية عليا بعيدة عن كل تقييم وتصنيف خارجيين: إنها السلطة العليا التي تتحدث بضمير الأنا المتكلم وتوقف الآخر عند حدّه لكي تسائله (وهنا نلحظ لعبة الضمائر التي تعبر عن بنية لايمكن انتهاكها في العلاقات بين الناس):

كيف، وأنت المسلم يمكنك أن تتحدث بهذه الطريقة؟ كم هو مريح سماع أو قراءة كلمة مسلم ليبرالي! لكنك لاتمثل الآخرين، فخطابك يتعارض مع «الإسلام»؛ هل تخليت عن أبناء دينك! كيف تراك جماعتك وكيف تحكم عليك؟ ألست معزولاً تماماً؟ يالشجاعتك! لاشك بأنك مهدَّد...

أو: أنت تردد بشكل سيء أفكاراً ومواقف وانتقادات عرفناها نحن الغربيين منذ أمد بعيد، كل هذا أصبح سوقياً ولاقيمة له اليوم، خذ هذه السذاجة إلى بلادك، لاشك أنكم تحتاجون إليها لأنكم لم تعرفوا الحداثة. من ناحية أخرى، أنت تشير بشكل واضح في كتاباتك إلى أنك تبقى غريباً عن فلسفة عصر الأنوار التي تستشهد بها شكلياً، ثم لاتلبث أن تنتقدها باسم دينك. إن التمييز الذي تقيمه بين العلمنة والعلمانية ماهو إلا مراوغة لاخفاء رفضك العميق لهذه القيمة التي لاتعوّض في حضارتنا.

أو: يطيب لك استخدام المجردات؛ تريدنا أن نصدق وجود إنسانوية إسلامية؛ وتستشهد بعقل إسلامي خاص بدينك لكي تؤكد بلغة شبه ـ أدبية، العقيدة والأصالة الإلهية للقرآن والتفوق اللاهوتي والفلسفي للإسلام. إنك تنتحل بشكل سيء أسلوب كانط عندما تستخدم بعده التعبير النقدي للعقل الإسلامي؛ لم يعد هناك عقل إسلامي أو مسيحي أو بوذي أو يهودي (لكني لم أسمع أبداً أنه لايوجد عقل ماركسي أو هيغلي أو ديكارتي...؛ إن هذا التعارض بين العقل الديني والعقل العلماني هو موضع النقاش ولايتعلق الأمر بنقاش نفسي وفلسفي حول وضع العقل والعقول)؛ فهناك العقل الحاكم بكل بساطة، والذاتي والمستقل والنقدي كما وصفه وأورثه لنا فلاسفة عصر الأنوار. فأين هو إذن نقد العقل الإسلامي هذا؟ هل سبق لك إن عبرت بشكل صريح عن ضرورة تحرير المرأة من القانون القرآني وبينت الوسائل والطرق التي تمكّن من ذلك، وهل عبّرت عن ضرورة تقويض فكرة الجهاد

المقدس ضد الكفّار، وضرورة تشييد الكنائس في المملكة العربية السعودية على غرار المساجد الموجودة في أوروبا..؟

لقد سمعت هذه الآراء كما رويتها لكم، في باريس وستراسبورغ وبرلين وهامبورغ وبوخوم وأمستردام وأكسفورد وكامبريدج ولندن وروما وسبوليت ونابولي وتورينو وفي كوبنهاغن وأوسلو واستكهولم وموسكو ومدريد وتوليدو وبوسطن وبرينستاون وهارفرد ودنفر وبلومنغتون واوستون... فالأمر هنا متعلق بإطار معين للتصور والحكم يندرج ضمن ثقافة مشتركة ومتفق عليها، إذ يكفي أن نطّلع على بعض النماذج السائدة حتى نتوصل إلى رؤية الثقافة الغربية المشتركة للإسلام. وعندما أقول مشتركة لاأقصد بذلك الفئات المثقفة فقط بل أيضاً العديد من الزملاء المختصين بالدراسات الإسلامية. نلاحظ أنه إذا كان إطار التصور والحكم هذا مشتركاً بين مختلف الفئات الاجتماعية والثقافية في الغرب، فإنه يحق لنا بأن نخلص إلى أن الأدب الإسلامي هو أدب يدعو إلى التحرر لكنه يصل إلى عدد محدود من الناس، أو أنه ينتشر لكي يعزز المفاهيم الخاطئة ويعمل على استمرارها لدى قرائه. صحيح أيضاً أن تدريس تاريخ الفلسفة بمعزل عن كل تاريخ مقارن بين أنماط الفكر اللاهوتي ـ وهذا يفترض تدريساً جاداً لتاريخ الديانات المقارن ـ يفسح المجال أمام جهل مستكين وتصور سلبي ومتعالٍ تجاه كل مايخص الأديان بشكل عام، والإسلام بشكل خاص.

وبينما يُهمَّش المثقفون المحصورون في بوتقة الإسلام في الغرب ويخضعون للمراقبة، فإن زملاءهم في البلدان الإسلامية يواجهون عقبات ثقافية مستحيلة ويقابلون بعداوة شديدة الوضوح إذ تتجلى بحرمهم وملاحقتهم قضائياً، وحتى بالسجن، وبالاغتيال للأسف الشديد. هنا تغدو الرقابة الذاتية واستراتيجات الاندماج والتنازلات والتخلي عن الأفكار، ضرورة حتمية. وتوجد عدة حلول ممكنة وتتناسب مع أنماط مختلفة من المثقفين. المثال الأكثر شيوعاً هو نموذج المثقف الذي اندمج تماماً مع الخيارات الأساسية للنظام السياسي السائد وكذلك مع الإتجاهات الأكثر صراطية في التعبير الديني. وفي هذه الحالة يمكننا الوصول إلى أعلى المناصب وأكثرها طلباً، ويرغب فينا الجميع، ويخشانا، ويحترمنا أحياناً إذا لم نتخلّ تماماً عن وظيفتنا الضرورية كناقدين. ونستطيع أن نكسب الشهرة بسهولة إذا دافعنا عن إسلام عصري، متسامح ومتطور ومتوافق تماماً مع حقوق الإنسان ومع الديمقراطية، وذلك بأن ينفصل تاريخياً بشكل كامل عن هذه القيم المشتهاة ولكنها غير ممكنة ولا تمتلك أسساً سوسيولوجية أو ثقافية تتيح لها أن توازن أو تحكم بنجاح توقعات المتخيّل الاجتماعي الذي يستهويه

الأمل الإسلامي أكثر فأكثر. وهكذا نكتسب في صفوف الطبقات الوسطى صورة المثقف اللامع والمتعلم والمدافع الفعّال والحضاري عن الإسلام «الحقيقي» ضد كل الثالبين. ويمكننا حتى الاقتراب من الخطاب الإسلامي لنوسع من الناحية السوسيولوجية عدد الذين يستمعون إلينا، ولكن الثمن هو فقدان مصداقيتنا الفكرية.

إن أعداداً متزايدة من الجامعيين الخبراء الذين يمارسون هذا الدور في اختصاصاتهم يميلون نحو تجسيد «الإنسان الأكاديمي» (homo academicus) كما وصفه بيير بورديو. فيبقون إلى حد ما بعيدين عن الحقل السياسي، ما لم تسنح لهم فرصة ملائمة للانضمام إلى النموذج السابق. ومن هذه الفئة بالذات يبرز المثقفون الذين يعلنون عن معتقداتهم بشكل واضح ويعبرون عنها بتشدد نقدي نابع من رغبة في التعمق الروحي والأخلاقي أكثر من كونه ضوابط أدبية لعقل لم يتخل عن ممارسة مسؤوليته حتى ضمن المجال الذي يدعوه علماء الدين بالمُعطى المُنزل. لا أقول إن باستطاعة هذا العقل، أو أنه يتوجب عليه أن يملي حلوله بالنسبة إلى الدين، وإنما مايقوله هذا العقل على ضوء الأبحاث الجديدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، يجب أن يُسمع وأن يدخل في الإيمان. وهذا ما يتم بالنسبة للديانة المسيحية في سياق ديمقراطي، على الرغم من المعارضة المحتومة ضمن مجال تتفاعل فيه بحدة الانتماءات العاطفية والمعتقدات العفوية والتفسيرات والاعتراضات والإيضاحات أو التوضيحات التي يقترحها العقل النقدي. أما في الأوساط الإسلامية، فإن المثقفين النادرين الذين قبلوا بإدخال التكذيب المستمر الذي فرضه التاريخ على جميع أنظمة المعتقدات واللامعتقدات، في التعبير عن الإيمان، قد أزاحهم علماء الدين الذي مافتئت أعدادهم تتزايد ونفوذهم يتعاظم لتلبية الحاجة المضاعفة للدول التي تنقصها الشرعية وللطبقات الاجتماعية التي تبحث عن آفاق جديدة للأمل.

وفي كل هذه النماذج التي استعرضتها، لاتناقش مسألة الانتماء إلى الإسلام، على الأقل طالما لم يشر حماة الصراط بأصابعهم إلى مؤلف أو موقف أو تصريح يتجاوز في نظرهم الحدود المقدسة أو المواضيع المحرمة في الدين الحق. وتستحوذ وسائل الإعلام مباشرة على تلك الحالات من الإضطهاد بسبب الفكر، وهذا يعزز عند الرأي العام الغربي فكرة تقول بأن المثقف الذي ولد مسلماً لايستطيع الانفكاك من هذا التصنيف الديني دون أن ينال عقابه. ومع ذلك يتضح أننا إذا لم نستطع الهروب من القدر التاريخي لمجتمع ما، أو لفئة يظهر عليها وزن الفعل الإسلامي (وهو مفهوم غريب عن الإسلام)، فإنه من الممكن، بل من الضروري، إذا كنا أساتذة أو باحثين، أن نكتسب استقلالية أدبية كاملة تجاه كل عقيدة دينية وتجاه كل موقف إيديولوجي. إن مكانة

المثقف مرهونة بدرجة الاستقلالية التي يحققها حتى في مجال الاتجاه المعرفي. كل تعليمي الذي تشهد عليه أجيال من الطلبة، وكل كتاباتي تحمل آثار قتال مستمر لتغليب العلاقة النقدية في أي موضوع مطروح للدراسة - بما في ذلك مضامين الإيمان الأكثر قدسية - على كل الأشكال المشروعة للتضامن التاريخي. وهذا ما فعلته أثناء حرب التحرير الجزائرية؛ ومازلت أفعله على مختلف المستويات وفي كل أوقات التعبير عن الإسلام، بدءاً بالذي ندعوه بالحدث القرآني.

قد أكون شديد الامتنان لرون هالبير لو أنه أدرك هذا التيار الناقل وهذه الطريقة التي ذكرتها للتمييز بين مظاهر التضامن مع قدر تاريخي ومع انتماء ديني أو إيديولوجي. لكن هذا يفترض وجود منهج للتحليل يفتقره؛ كان عليه أن يضع كل نص من نصوصي في سياقه الزمني والمكاني وأن يوضح أمانتي على معرفية تاريخية ونقدية. ولكنه عوضاً عن ذلك، فإنه بدأ كتابه بان ذكّر، بتحامل وبابتعاد عن السياق، بالتجربة التي عشتها كرجم إيديولوجي بشأن مسألة سلمان رشدي، ويختتمه بمقارنة أرفضها تماماً، بين المناضل المغربي عبد السلام ياسين وبيني.

وهكذا نرى إلى أية درجة يحيلنا هذا التواصل المستحيل الذي تحدثت عنه و الذيّ عشته منذ أول مداخلة علنية لي في القرية التي ولدت فيها (انظر شذرات من سيرتي الذاتية مع مولود معمري في «تاوريرت ميمون») إلى نزاع تاريخي مستحيل بين ما ندعوه بالإسلام والغرب، وهما قطبان متعاكسان ومبنيان لاهوتياً وسياسياً وثقافياً منذ المواجهة الأولى في المدينة المنورة بين الرسول «المسلّح» وأهل الكتاب، والذي بدأ المؤرخون بالكاد بتقويضه. إن مشروعي في نقد العقل الإسلامي يندرج تماماً ضمن هذا البرنامج الطموح والجديد لتفكيك عالمين للفكر والفعل التاريخي الذي يتجاوز كل أشكال العرض الوصفية والسردية، هذا إذا لم تكن تبريرية وتدافع عن التأريخ المستمر لدى كل من الفريقين. وهنا أيضاً، وعلى الرغم من كل التحضيرات وكل الدراسات العملية المتراكمة منذ أمد بعيد لعرض وشرح مشروعي، لايزال المسلمون يناهضون فكرة المتراكمة منذ أمد بعيد لعرض وشرح مشروعي، لايزال المسلمون يناهضون فكرة انتقاد العقل الإسلامي، بينما يتدافع «الغربيون»، من أمثال رون هالبير وغيره، لامتهان ضرورة أدبية وعلمية (المقصود هنا هو جعل الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية راديكالية انطلاقاً من مثال بدأت مؤخراً باستخدامه ضمن منظور «الفكر العلمي الجديد») وذلك بإعادتها بالقوة إلى البحث عن الأصالة الموجود باستمرار في كل مظاهر الإصلاح الإسلامي (مفهوم الإصلاح المعروف الذي أفسره كعملية رجوع إلى أسطرة وأدلجة لما

صوره سابقاً الإسلام العباسي على أنه «الدين الحقيقي»). لقد طورت هذا الموقف بدءاً من دراستي الأولى حول الجانب الإصلاحي لأعمال طه حسين، والذي كان موضوع دبلوم الدراسات العليا الذي قدمته في جامعة الجزائر عام ١٩٥٤.

«إن الصبر وطول الوقت يغلبان القوة والغضب» هذا ما علمنا إياه مؤلف الأمثال لافونتين. فلنعد إذن مرة أخرى إلى الشروحات والتبريرات وإثبات شرعية مشروع نقد العقل الإسلامي، آخذين بعين الاعتبار السياق التاريخي الحالي الذي تعيش فيه كل المجتمعات مواجهات عنيفة بين «الجهاد وبين عالم الـ Mc World».

٢ ـ «المعرفية في الإسلام كمفتاح للأبواب المغلقة» (تشرين الثاني ١٩٩٩)

بعد قراءة قارئ بحثي لمقدمة أركون سيشعر بالدهشة والإرتباك. يجب أن نلاحظ هنا أن أستاذ جامعة السوربون الباريسية قد نزل عن منصته وحط من قيمة نقاشي العلمي لأعماله، ليوصله إلى مستوى مشاحنة مبتذلة في سوق جزائري. وبالتالي، وقبل أن أعود، في نهاية هذا البحث العلمي، إلى المواقف المعرفية الحالية من فكره، أجبرني السيد أركون للرد على تحديه الشخصي، والنزول معه إلى سوق قرية تاوريرت ميمون التي ولد فيها.

إن السبب في كتابة النص السابق هو السيد كميل حب الله مدير دار نشر «افريقيا ـ آسيا» الذي رغب كثيراً في أن يكتب أركون مقدمة لكتابي. وبعد معرفته لردود فعل أركون السلبية ـ بعد تسليم مخطوطي في باريس ـ ومنها رفضه كتابة تعليق علىالبحث، نصحت السيد كميل حب الله بألا يعاود الإتصال بأركون بخصوص هذا الموضوع. وبالتالي فإن إلغاء العقد المكتوب والمتفق عليه بين المؤلف وفان كونينغسفيلد وبين السيد شانيولو صاحب دار نشر «لارماتان»)، كان بالنسبة لي أمراً واضحاً. فالسيد شانيولو هو صديق حميم لأركون، ومشارك مستمر في مجلته «كونفلوانس). وقد استند رفضه للنشر على أساس تصحيح «الأخطاء» الذي قامت به سيدة فرنسية حاصلة على إجازة في الآداب، وهي السيدة آن ـ ماري نامبو، التي أبدت إمتعاضها من هذا الإتهام ومنعتني من السماح لأي شخص بتصحيح نصها مرة ثانية.

وبعد قراة السيد كميل حب الله للدراسة اعتبر نقدي لأركون صحيحاً ومشرفاً. وأعطاني موافقته على النشر بعد أن اقترح، بناءً على توجيهات قارئ ثالث، عدة تصحيحات قواعدية قليلة الأهمية. وعلى الرغم من وساطته مع أركون وكتابة هذا الأخير للنص السابق، وعلى الرغم من التصحيحات التي أضيفت، فإن المخطوط باللغة الفرنسية ما زال ومنذ أربع سنوات في درج الناشر.

ونظراً لشعوري بالضيق من المقولات المتناقضة التي يستخدمها لتصنيفي ولتصنيف باحثين غربيين آخرين، فقد أصررت على السيد أركون وعلى السيد حب الله لكي يُنشَر التعليق ضمن إطار منفصل عن بحثي. إن نشر تقدير باحثين علميين آخرين

لأعمال أركون بالإضافة إلى نقدهم وتقديرهم لدراستي، وكذلك الغنى الناتج عن إضافة ترجمة المداخلة التي قام بها كونينغسفيلد في الطبعة الأولى للكتاب، كل ذلك كان من الممكن أن يشكل إطاراً جدياً لهذا المؤلف وللإنتقادات الموجهة إليه والتي تفتقر إلى الحجج. لكن للأسف رفض السيد أركون إقتراحي. لذا وجدت نفسي هنا مضطراً لتفنيد خطابه البليغ والشديد الحقد.

(١) التصنيفات المتناقضة للادانة:

أريد أن أشير في بداية الأمر إلى أن أركون يصنف «خصمه» رون هاليبر ضمن فئات مختلفة تنفي إحداها الأخرى، بدون أن يقدم أية حجة لهذا التصنيف.

أجد نفسي، بحسب أركون، من فئة «الأقدام الحمر»، لأن هذا الهولندي رون هاليبر «يتضامن»، ويتآمر مع «أصدقائه العرب» ضد محمد أركون. إذن فالسؤال المطروح الآن هو إذا كان هذا المهاجر الجزائري أركون يعتبر المؤلف هو والهولنديين الآخرين من «الأقدام الحمر»، فإن هؤلاء التروتسكيين العالميين أمثال سال سانتن، كانوا يزوّرون المال والأوراق الثبوتية لمساعدة مقاتلي جبهة التحرير الوطنية الجزائرية خلال الصراع الطويل والدامي للشعب الجزائري أثناء مقاومته للمحتل والمستعمر الفرنسي، رغم أن نتيجة ذلك كانت الحكم عليهم بالسجن في هولندا...؟

هل كان السيد أركون ـ الذي بحسب إعترافاته في مقابلتنا الصحفية لم يكن مهتماً فعلاً بتحرير بلاده الأم ـ يعتبر مؤلفه الذي يستحق اللوم من «الأقدام الحمر» الماركسيين، هؤلاء الهولنديين الذين كانوا يسدون النصح إلى الرئيس بن بلله أثناء حكومته الأولى...؟ طبعاً باعتباري مناضلاً في العديد من الهيئات المعنية بالمهاجرين العرب، وبلجان التضامن مثل لجنة التضامن مع فلسطين، فإني أقدّر من أعماق قلبي هذا الإطراء الصادر عن رجل يبتعد عن النضال الوطني وعن جميع أشكال النضال الإيديولوجي لمواطنيه.

ومع ذلك فإن هذا التشهير المقصود الوارد في نصه، يدل على أن أركون لا يعتبره كإطراء لي، بل على العكس من ذلك، يتهمني بالتآمر ضده و«بالتضامن» مع أعدائه العنيفين. ومن ناحية أخرى فإن أركون يعتبر رون هاليبر «غيوراً» للدفاع عن دعوة الإسلام. إنه «المدافع عن الدين» و «حامي حمى الإسلام». ولكن للأسف ليس من منظور إيجابي لإسلام متسامح ومنفتح على العقل. لا، يجب أن نصنّف رون هاليبر مع الفئة التي يعتبرها أركون فئة أعدائه اللدودين، فئة «الأصوليين» التي يشغلها

«موريس بوكاي ومحمد الغزالي» الذين سبق لهم مهاجمة أركون في عقر داره... من المستحيل إعتبار صاحب التفكير العلمي هالبير أصولياً ـ فهو حتى لم يعتنق الإسلام...! ـ ومع ذلك نتيجة لبعض الإنحرافات الذهنية أو بسبب سذاجته، فإن هذا الكاتب الجاهل «يساند التيار الإيديولوجي القوي الذي يناهض كل تدخل نقدي على العقائد المركزية للإسلام الصراطي»، أي «التيار الإيديولوجي القوي» لل‍ـ «الأصولية» في الإسلام.

إن هذه الإدانة تدل على تكرار للفتاوى منذ دخول أركون عام ١٩٩١ إلى هولندا التي يعتبرها بلداً جديداً لدعوته، والتي قدمت له كرسياً في جامعة أمستردام ليعطي سلسلة من المحاضرات. وأحب أن أضيف بين قوسين إلى أنه على الرغم من مزاعم أركون بأن «رون هالبير لم يناقش أبداً بشكل علني أياً من الأفكار أو المواقف التي كنت أتبناها»، فإن ملخص محاضراته المطبوع والموزّع يدل بشكل قاطع على أنني ناقشت آراءه علانية في كل مرة، وذلك على الرغم من إستياء أركون.

ومع ذلك فإن المهمة الجديدة لداعية التسامح في هولندا لقيت مقاومة كبيرة في أوساط المهاجرين المسلمين من أتراك ومغاربة. في صحف مثل De Volkskrant أعلن الناطق بإسم أركون عن قبول رسالته باعتبارها حجر محكٍ: كل الذين لا يتفقون مع أفكار أركون يجب إعتبارهم «أصوليين متعصبين». وخلال هذه الفترة استطاع هالبير الإفلات من «فتوى» الإدانة هذه، لأن أركون كان يعتبر كتاب هالبير الذي صدر أثناء وصوله إلى هولندا هاماً من أجل الدعاية لمهمته الجديدة. وضمن هذا الإطار أسند أركون طبع كتابي بكامله للذي دعاه بعدوّه المحترم المستشرق المشهور فان كونينغسفيلد الذي افترض انه يجب أن يتقاسم معه الولاء السياسي للمسلمين في هولندا. أما رون هالبير الأقل أهمية فهو لا يريد غير «نشر»ترجمة باللغة الفرنسية لمساهمته باللغة الهولندية في هذا الكتاب الذي صدر باسمه خطأً. وأنا لا أريد هنا نشر المراسلات السخيفة بين هذين «المفتيين»...، مع أن أركون قد أذن لي بذلك شخصياً.

ومع أن أركون قد صنف رون هالبير بشكل واضح في صف «الأصوليين»، فإن القارئ سيندهش لدى رؤيته هذا المؤلف مذكوراً في النص السابق مع الرافضين «العلمانيين» للسيد أركون. فهناك جامعيون غربيون ـ ويذكر أركون حوالي عشرين تجمعاً لهؤلاء الجامعيين ـ الذين ينضوون في «تصنيف وضعه خبراء حقيقيون موثوقون علمياً». وهؤلاء الجامعيون تثاقلوا على أركون بأسئلة يعتبرها هذا الأخير متعارضة مع

مجال الدين الإسلامي. وهكذا فان أركون المدرس الجامعي مع حلقة صغيرة من أصدقائه الذين يعتبرهم من مختاريه، يبدو وكأنه المسلم الوحيد القادر على تمثيل الإسلام في الغرب.

فكيف لنا أن نفهم فكرة السيد أركون في تصنيفه الثلاثي التناقض...؟ إن رون هالبير هذا «القدم الحمراء» الماركسي الجزائري الذي يتنكر مرة في زيّ أصولي ومرة أخرى في زيّ رجل علمي «علماني»...! الا تبدو هذه التصنيفات المتناقضة كدليل على نقص الحجج والبراهين...؟ ان السيد أركون يفتقر إلى الأدلة، وأنا اتحدى هذا القارئ المرتبك أن يجد في بحثي دليلاً واحداً يدل على عدم الترابط في خطابي، ويحكم عليّ بأنني حرباء متلونة...! ما هي النتيجة التي يمكن الخلوص إليها بعد كل هذه التناقضات؟ سيتوصل القارئ إلى أن رون هالبير هو ابليس حقيقي استطاع اغواء القارئ بـ «تحولاته» على طريقة اوفيديوس الروماني.

إن ما يدعو القارئ إلى التفكير هو أن أركون لا يذكر في قائمته الطويلة التي يعدد فيها الجامعات الأوروبية والأمريكية التي يتواجد فيها «خصومه»، أية جامعة في مكان آخر من العالم، عدا «دار الإسلام»، هذه الأرض التي يقع عليها اللوم، أرض «الحزْم والمقاطعة». هل جامعات آسيا وافريقيا وامريكا اللاتينية التي نزل فيها أركون قد وافقت على رسالته؟ هذا أمر صعب التصديق، أم أن هذه الجامعات غير جديرة بالذكر...؟ وهناك حادثة طريفة يمكن أن تساعد في تفسير نسيان أركون هذا: أحد الأصدقاء وهو جوهان مولومان، وهو استاذ في جامعة جاكرتا، كان يترجم جزءاً من نقدي إلى اللغة الأندونيسية وذلك ضمن اطار ترجمة مختارات من نصوص أركون. وهكذا فان السيد أركون الذي دعته وزارة الشؤون الدينية في أندونيسيا للمشاركة في ندوة هناك، قد فوجئ بمواجهته، في الطرف الآخر من العالم، بالحجج التي قدمتها في دراستي هذه. من المؤسف بالنسبة إلى السيد أركون ألا يكون العقل النقدي حكراً على الغرب...

(٢) الافتقار للحجج العلمية الضرورية لإقامة حوار بين «الخصوم»:

ان نقص الأدلة العلمية لدى أركون يدفع القارئ إلى الاعتقاد بأن ملك الأبالسة هذا رون هالبير، هذا السليمان، قد ساءل فكر أركون بخطاب مترابط وموضوعي، وبالتحديد ضمن سياقات مختلفة ومناسبة لمعالجة مواضيع هذا الفكر... بطريقته العلمية لكشف الحقائق، والتي انتقص أركون من قيمتها ووصفها بـ «الأصولية»،

توصّل رون هاليبر إلى اظهار حدود أركون. فالأمر هنا هو مجرد سؤال غير ملائم، كما كان يفعل «فيلسوف أصولي» آخر، وهو سقراط، مؤسس الفلسفة العربية ـ السامية وكذلك الأوروبية، أي أنه أنشأ الفكر اليهودي والمسيحي والإسلامي، سواءاً كان «علمانياً» أو «أصولياً». إن أركون يستنكر هذا الطاعون الجديد، خليفة تقليد أثينا الأكاديمي، وينتزع منه حقه بالمواطنة ويحكم عليه بتجرع كأس السم، باسم جامعته السوربون...

ومع ذلك أليس لأركون الحق في أن يقول بأن «الأصوليين» الحقيقيين يهاجمونه زوراً وبهتاناً، بإساءتهم إلى نصوصه وإلى أهدافه الشريفة...؟ أليسوا مخطئين برفضهم الدخول معه في نقاش مفتوح وهادئ...؟ أنا اتفق مع أركون على هذه النقطة. يوجد في الطبعة الأولى لدراستي بحث للاستاذ فان كونينغسفيلد المختص بالدراسات الإسلامية الذي عالج هذا الموضوع؛ وأريد هنا أن أسوق مثالاً آخر.

قارنت في كتابي بين أفكار أركون وأفكار عبد السلام ياسين، وقد أثار ذلك استياء أركون الشديد. واقتناعاً مني بضرورة الحوار والمناظرة التقليدية التي يمتدحها أركون كثيراً في كتاباته، فقد قدمت هذه الدراسة أيضاً إلى الشيخ ياسين الموجود حالياً في الإقامة الجبرية في مدينة سالي في المغرب. دعت منظمة مسيحية للسلام محاميه عبد اللطيف خاتمي إلى هولندا، وذلك للمشاركة بـ «الحوار الأوروبي ـ العربي». وبعد أن أجريت لقاء مع هذا العضو البارز في حركة «العدل والإحسان»، وهي حركة إسلامية معروفة في المغرب، بدا خاتمي مهتماً بدراستي حول أركون، وكان مقتنعاً بأن قائد حركته، الشيخ عبد السلام ياسين، سوف يقبل بكتابة تعليق على المقارنة التي أجريتها بينه وبين أركون مثلاً، أي أنه سوف يعبر عن رأيه جدياً في أفكار أركون. ولم أكن أحلم اطلاقاً بمصالحة هذين الطرفين المتخاصمين. ومع ذلك يجب أن نعتبر كحدث تاريخي أن يناقش قائد إسلامي هام بصورة عقلانية، المشاكل التي يطرحها الإسلام العلماني.

وباعتبار أن عبد اللطيف خاتمي هو محامي الشيخ ياسين، فقد كان باستطاعته أن يذهب بسهولة إلى بيته لاعطائه دراستي. ومع ذلك لم يصلني أي ردّ من الشيخ... وحتى بعد عدة سنوات عندما تدخل صديقي الموظف وعالم الأحياء عبد الكريم العارف، العضو السابق في حركة «العدل والإحسان»، الذي كان يرغب بشدة في معرفة رد الشيخ، لدى المسؤولين عن الحركة ولدى المحامي خاتمي. ويجب أن نخلص إلى أن الشيخ ياسين الذي يدعو إلى التسامح يرفض الحوار لأسباب سياسية، أو

لأسباب أخرى. انها تجربة شخصية تثبت لي أن غضب أركون من الإسلاميين له ما يبرره.

وفي النهاية يبدو لي أن أركون يخلط بين الإرادة الحقيقية لإجراء الحوار وبين النقاشات العلمية المفتوحة مع مواقف وتحيزات ايديولوجية. أن النقاش الحقيقي لمقولات الإسلام العلماني يستدعي احتكام مؤيديه ومعارضيه إلى الأدلة، وهذا يفترض احترام مواقف الجهات المتعارضة. وسأقدم هنا للقارئ مثالاً هولندياً لا يخص أركون.

أثناء انعقاد ندوة في امستردام عن «الحوار الأوروبي ـ العربي»، طلب مني رئيس الندوة أن اترجم النقاش الدائر بالانكليزية والفرنسية لعمر كتاني، استاذ الاقتصاد في جامعة الرباط. وهو سليل أسرة مغربية مشهورة بتاريخ من علماء الدين النقديين، وأخوه رئيس جامعة قرطبة الإسلامية في اسبانيا. وأثناء وجودي إلى جانبه على طاولة المناقشات، لاحظت توتره تجاه «علمانية» المشاركين المغاربة الذين رحبوا بمساهمة برلماني أوروبي من الحزب المسيحي الديمقراطي، الذي كان يقترح «سياسة اقتصادية من منطلق مسيحي ديمقراطي». ولكن في الوقت نفسه، كان من الواضح بأن هؤلاء المغاربة يرفضون بشكل واضح مساهمة الإسلام في الاقتصاد الاجتماعي وفي العدالة.

وطلبت من عمر كتاني أن يساهم في النقاش وان يبدي ملاحظاته لكي اترجمها إلى الانكليزية. وبسبب رفضه، تدخلت أنا شخصياً في نقاش احادي الجانب وذكرت بعض الجهود الإسلامية، التي بذلها الأندونيسيون مثلاً، لشرح بعض المفاهيم، كالزكاة، ضمن مفهوم «اقتصاد إسلامي». وكان رد فعل الحضور المغربي، وخاصة أعضاء منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان، وأعضاء المنظمات الأوروبية غير الرسمية، مدهشاً. فنهضوا من مقاعدهم للاحتجاج على هذا الطرح الديني الذي قدمته... وكان رئيس الجلسة الذي لم يفهم ما يجري، ينظر إليّ كما لو أنني تسببت بتفجير قنبلة. ثم كان رد فعل كتاني مفاجأة كبرى للجميع. إذ أنه وبدون مساعدة مني للترجمة، تولى الحديث بلغة انكليزية واضحة ـ وكان من المفترض أنه لا يفهم هذه اللغة ـ ليشرح موقفه...

ان سبب تدخلي المزعج، ليس لكوني «غيوراً» على الإسلام، ولا لكوني «غيوراً» على الأفكار التي يقال عنها «أصولية» والمتعلقة «بالاقتصاد الإسلامي». ولكن لأن النقاش يجب أن يلتزم بالقواعد المنصفة وأن يستمع إلى آراء الطرف المعارض الهامة.

إن موقف المنشق هذا جعلني ابليساً في نظر كلا الطرفين، أو على الأقل محامي ابليس البغيض. لقد نسي أركون أنه في ظروف مشابهة في امستردام وأثناء نقاشات عامة تمت بحضوره، دافعت عن مواقفه بخصوص حقوق الإنسان مثلاً، وقلت إن الإنسان المسلم له الحق في التعبير عن موقفه الإسلامي بهذا الشأن. وهذا يظهر في دراستي وبشكل مفصل (أنظر الفصل ٤ ـ القسم و).

إذن يشتكي السيد أركون من أن فكرته حول العقل الإسلامي لم تؤخذ مأخذ الجدية. مع أني دافعت في جميع كتاباتي عن المقاربة الخاصة بالثقافة الإسلامية، لدرجة أن الباحثين الهولنديين قد وصفوني بأنني «ثقافوي» أي أنني أنتمي إلى المذهب السوسيولوجي الذي يقول بتأثير البيئة الثقافية في الإنسان. ولكن إذا أصبحت هذه الخصوصية الدينية ميّزة يستخدمها بعض السياسيين في آسيا وأفريقيا ليحرموا شعوبهم من التمتع بحقوقهم، يجب معارضتها بكل تأكيد. فعلى أركون ألا يندهش إذن، إذا وضعت مطالبه الفلسفية قيد الاختبار، وهذا ما يقوم به الأمريكي روبير ليي (أنظر لاحقاً). وعوضاً عن امتعاض أركون لتعرضنا لمآربه المحترمة ولشرفه، يجب أن يشعر بالامتنان لوجود نقاش يدفعه إلى تحديد موقفه بشكل أدق ليتم تجنب كل إسراف.

وخلافاً لذلك، فإن الفيلسوف لا يسمح إلا باللطف الكاذب، والاحترام والجهل والمداهنة التي تخفي المسائل الحقيقية. وهذا يفتح المجال أمام «تواصل مستحيل» وفعلي، ويختلف عن الذي ذكره أركون. لقد وقعت حادثة مشابهة في الدار البيضاء، بعد عدة أيام من «الحوار الأوروبي ـ العربي» بحضور أعضاء من الجامعة العربية، ومن القوميين العرب من أمثال محمد عابد الجابري، بقي تبادل الآراء محصوراً في الموضوع الذي طرحه سكرتير إحدى هيئات السلم الهولندية (التي استطاعت في يوم من الأيام تجنيد مليون شخص في امستردام للتظاهر ضد التسلح النووي)، حيث قال: «من منظور فلسفتي الإنسانية الشاملة، اعتبركم بصدق أصدقاء ينتمون إلى ثقافة أجهلها، فافعلوا إذن نفس الشيء...!». وحذا حذوه عدة أوربيين آخرين. وبدافع من التهذيب العربي فقد صمت المدعوون «العرب» جميعهم.

وبسبب ضيقي من هذا الاجماع، تدخلت لأثير موضوع النقاش الأوروبي ـ العربي الحقيقي، ولائحة الاتهامات التي يوجهها القوميون العرب. وأمام دهشة الحضور الأوربي الذين يجهل تماماً لائحة اتهامات القوميين العرب، بدأ «العرب» الحاضرون، والذين كانوا حتى تلك اللحظة «أصدقاءنا الأعزاء واللطفاء»، يكررون جميعهم ملاحظاتي بعبارات

غير مهادنة، حول الهوة التي تفصلنا. وأنّبني الأوروبيون طبعاً لمداخلتي التي انهت حالة الحب الرومانسية لسلم غير موجود. إنهم «أشخاص مقرفون»، كان هذا هو الحكم السريّ الذي أطلقه بعض مواطنيّ، على شركائنا العرب.

بصفتي ممتهنا للفلسفة، أجادل بشغف ليس محمد أركون فحسب، وإنما كذلك مع محمد عابد الجابري حول جهله بالامازيغيين، ومع صديقي عبد الله ساف حول صدام حسين، وكذلك مع صديقي حسن حنفي بخصوص عبد الناصر، وبخصوص «اخوانه المسلمين» ومصارفهم الإسلامية، حتى ولو انهى حسن المقابلة عندما طرحت عليه أسئلة محرجة. وفي المحصلة، يجب ألا نخلط ـ وهذا ما يقوم به أركون ـ بين التضامن الصداقي الشخصي مع بعض «القوميين العرب»، وبعض «العلمانيين» أو «الأصوليين»، وبين الانتماء إلى أفكارهم. بل على العكس تماماً، لكي نفهم الحقيقة يجب أن نتناقش دائماً مع أصدقائنا بالاستناد إلى الحجج والأدلة. ولولا ذلك لما رأى عصر الأنوار النور. وكذلك لا يمكن أن نتصور سنّة الرسول لولا الاهتمام النقدي والتحديد الدقيق للأسئلة التي كان يطرحها عليه محاوروه.

(٣) تفنيد سريع للاتهامات الشخصية الباطلة:

عنما يتهمني أركون بأنني سجلت ملاحظات خاطئة، فإنه يدين المؤلف وزميله فان كونينغسفيلد بأنهما قد تلاعبا بنص المقابلة التي أجريت في منزله، وأنهما ابعدا نصه عن سياقه. ومع ذلك، فإن المقابلة المذكورة كانت مسجلة على شريط، كما أنه تم إرسال نصها بكامله لأركون لكي يقوم بتصحيحه. وما زلت أملك النص المكتوب الذي أعاده أركون ووافق عليه، بالإضافة إلى بعض التصحيحات بخط يده. وبناء على طلبه فقد حذفنا بدقة، فان كونينغسفيلد وأنا، بعض المقاطع التي اعتبرها أركون غير مرغوب فيها، على سبيل المثال ما قاله عن الأمراء السعوديين. وفي النهاية لم يرحب أركون بأسلوب المقابلة الشفهي والمباشر، إذ لم يسبق له أن أعطى مقابلة مباشرة وحيوية من هذا النوع. ومن أجل ذلك حاولنا تجميل الأسلوب الشفهي دون المساس بحيوية خطابه وأرسلنا له النتيجة النهائية.

وتصرفت بالدقة نفسها بخصوص لائحة الأسئلة في الفصل العاشر. بعد مراسلاتنا الطويلة أرسلت إلى السيد أركون حصيلة العمل مطبوعة على الآلة الكاتبة وقد صححها بيده أيضاً. وانطلاقاً من الرسائل المتبادلة حول المقابلة وحول المراسلة مع المؤلف، يجب دحض تلميحات أركون الحالية بأنه تم تحوير عمله وأبعاده عن سياقه.

ويجب خاصة تكذيب زعمه بأن هذه «الرسائل لم تكن معدّة للنشر». إن التصحيحات الدقيقة ورسائل الإذن تثبت عكس ذلك.

ثم شرحت بشكل واضح أن مقاطع المقابلة التي أجريناها أنا وفان كونينغسفيلد مع أركون في منزله الباريسي تصنف في مستوى مختلف عن كتاباته المعتادة. وتظهر المقابلة كيف أن بطلنا ينزل عن منصته في السوربون ليختلط بسكان باريس العاديين، من عرب وفرنسيين. انه حدث فريد في سلسلة المقابلات التي أجريت مع أركون والتي تبدو كلها مكتوبة على طاولته كعالِم. ولهذا السب بالذات فإن استاذنا الجامعي قد أسف فيما بعد لصراحة حديثه الشفهي وعفويته، علماً بأنه يمتدح هذه «الكلمة الشفهية» ويعبدها إلى حد بعيد عندما يتكلم عن نقل النص القرآني.

وبعد ذلك، في الطبعة الجديدة لكتابي باللغة الفرنسية التقيت عدة مرات بأركون أثناء اقامته في هولندا. وهكذا وبعد أن أعطيته مخطوط الدراسة في باريس، فعلت كل ما في وسعي لكي يتفق معي من جديد ويطور أخيراً حجج نقده المباشرة. ولكن قبل ذلك ذهبنا أنا وفان كونينغسفيلد ـ بعكس ما يتهمنا به أركون ـ إلى الموعد الذي حدده لنا كتابة. وبدون أن يحدد لنا موعداً آخر، اعلمنا أركون أن سكرتيره قد مزق رسالة ردّه على الموعد الذي بيننا، لأنه لم يكن يرغب في لقاء كهذا. فانزعاج أركون إذن من هذا التوصل المستحيل كان مجرد تمثيل. بعد العديد من المواعيد الشكلية المؤجلة مرات عديدة والملغاة أخيراً بشكل نهائي، أتذكر لقاءنا الأخير في المقهى المركزي في محطة قطار امستردام، هذا اللقاء الذي رغم كونه بعيداً عن النتيجة المرجوة، إلا أنني حصلت خلاله على موافقة أركون بطبعة جديدة لنصوصه المنشورة سابقاً.

وعلى الرغم من اتهاماته الخطيرة بان نصه « قد ابعد عن سياقه وأنه اسيء تفسيره»، إلا أنني آسف وبصدق لعدم تمكني من ايجاد أية نقطة محددة في دفاعه كله، تدعم هجومه على دراستي. ومع أني بذلت قصارى جهدي لتقديم أسباب واضحة ومميزة لمحاججة مترابطة، وهي الأسباب التي كانت بمثابة دعوة لأركون ليتمكن من التعبير عن فكره بدقة ووضوح، ومع ذلك فهو لم يأت بأي عنصر حقيقي يتيح مناقشة دراستي بشكل جيد.

لقد رفضت رفضاً قاطعاً في دراستي التحدث عن تصرفات أركون المباشرة في المجال السياسي، واستطعت اقناع زميلي فان كونينغسفيلد بأن يحذو حذوي. وضمن هذا السياق يجب التطرق لنشاط أركون مع رئيس النواب التابعين للحزب الحر

المحافظ، بولكستين الذي يشغل حالياً منصب مفوض في الاتحاد الأوروبي، والذي كان يلفت الأنظار بهجومه الجائر على دين وتصرفات المهاجرين المسلمين في هولندا. ومع ذلك فأنا أترك الاهتمام بهذه التفاصيل للشخص الذي سيكتب يوماً سيرته الذاتية. لقد رفضت القيام بمثل هذه المهمة، مع أن أركون افهمني رغبته في أن أكتب له سيرة ذاتية شبيهة بتلك التي كتبت عن جان ـ جاك روسو. وذكرّته بأن حياته الشخصية، إذا كانت بتعقيد وتناقض حياة جان ـ جاك روسو، بطل عصر الأنوار فإن مهمتي هي أن أهتم علمياً فقط بتقلبات وتغيرات انتاجه وابحاثه المنشورة، وباكتشافاته الهامة وأخطائه الفظيعة. واجبته بأنه يبدو لي أن فكره لم يكتمل بعد وأنه من السابق لأوانه كتابة السيرة الذاتية لبطل لا زال حياً يرزق وبصحة جيدة.

ومع ذلك يوجد في دراستي موضوع يتعدى معرفية أركون المجردة. وهو مقدمتي عن مداخلاته بشأن مسألة سلمان رشدي، وهذا ما يرفضه أركون بقوله إنه «تذكير متحيز وبعيد عن سياقه لما عشتُه واعتبرته كرجم إيديولوجي نتج عن قضية سلمان رشدي». لماذا اخترتُ هذا الموضوع كمقدمة...؟ ألأنه يتعلق بجانب أساسي من التناقض الكبير في شخصية بطلنا الذي يتردد في الاختيار بين حقوق الله وحقوق الإنسان، وهو حجر المحك الأساسي للحكم على أحدهم بأنه «أصولي» أم لا؟ لقد اخترت هذه المقدمة بالذات لانبه القارئ بأن قراءته لفكر أركون لا تعفيه مطلقاً من استخدام ذكائه الشخصي للحكم على الأمور.

وكما يحصل غالباً في تاريخ الإنسانية، فإن مصير مفكر مبتكر يبقى مأساوياً، حتى ولو كان هذا المفكر استاذاً في جامعة السوربون. ولكن من جهة، يبقى أركون متهماً ظلماً في بلاده الجزائر من قبل «الأصوليين». ومن جهة أخرى يبقى مطالباً من قبل عدد كبير من القراء في أنحاء مختلفة من العالم، شأني أنا مثلاً، مطالباً باستخلاص النتائج العقلانية التي هي حصيلة موقفه من فلسفة عصر الأنوار. نتيجة شكواه المريرة من أن معظم الجامعيين في هذا العالم لم يفهموه، فإن أركون يبدو في آخر حياته كمؤلف حاقد لم يوفَ حقه من التقدير. وهو يتعزى بدعوة الحكومات السياسية الكبرى في هذا العالم له، والتي تحتفل به على أساس أنه المناضل الكبير ضد «الأصولية العنيفة» التي تتهددها. ويهدئ أركون من روع هذه الحكومات برفضه للمناظرة التي لا يلجأ إليها إلا على طريقة محاكم التفتيش البابوية في القرون الوسطى، أي ليشهّر بالذين يناقضوه وينتقدوه، كما في حالتي أنا، ويذلهم معنوياً. أترى بطل عصر الأنوار، أركون، يأسف لأن الرسائل المختومة الذي كان يستخدمها الفيلسوف فولتير ليست في

حوزته؟ (هذه الرسائل المختومة التي تحمل الختم الملكي، وتتضمن حكماً بالسجن أو بالنفي بدون محاكمة. المترجم).

(٤) المعرفية الحالية في الإسلام حول إسلامية أركون الليبرالية: روبير د. ليي وارماندو سالفاتور وفريد ايزاك:

اتأسف لأن أركون أجبرني على كتابة سيرة ذاتية تتعلق باخفاقه الشخصي، وسأنهي هذه الدراسة بالعودة مجدداً لدراسة أعماله على المستوى العلمي الذي تستحقه. وسأقوم بذلك عبر تقييم لآخر ما كُتب عن فكر أركون بعد انتهاء مخطوطي. إن مشروع فكر أركون المعرفي لم يصلح لأن يُسجن في اطار ملخص سريع كما فعل بعض الكتّاب الذين لا أريد ذكرهم الآن. لأن هذه الطريقة لا تؤدي إلا إلى تقليص فكره نتيجة الملاحظات السطحية.

لابد من القيام بتحليل معرفي لنعطي لأركون حقه. وضمن هذا الإطار فإن المطبوعات الجديدة في هذا المجال، لا تغفل عن ذكر أركون. وهكذا فإن «انكه فان كوغلجين» يخصص عدة أسطر للحديث عن أركون في بحثه الذي يدعى: «ابن رشد والعرب المعاصرون: مدخل إلى تأسيس جديد للعقلانية في الإسلام» (ليدن، ١٩٩٤). وقد لخص مشروع أركون وتحليله لابن رشد بالنص التالي:

«ينتقد أركون من هذا المنطلق الفلاسفة الإسلاميين ويعترض على كونهم اهملوا المعنى الأسطوري للقرآن، وقرروا، بصورة غير شرعية، في مجال الإيمان ما هو صحيح وما هو خاطئ. ومع ذلك فهو يلاحظ مثلاً عند ابن رشد عدة نقاط يمكن الإنطلاق منها وتطويرها في الوقت الحاضر. إن أركون يقارن سعيه الشخصي في دراسة مختلف مجموعات الفكر الديني واللاهوتي والفلسفي باستعمال لغة ماورائية خالية من الدلالات العاطفية وذات منهج موضوعي، يقارنه بالمجهود الذي قام به ابن رشد في سبيل ايجاد «لغة تتجاوز اللاهوت» وتناسب النص المقدس من جهة والمنهج الأرسطوطاليسي من جهة أخرى. وهو يعتبر أن معرفية أرسطو لا تتناسب ومشروعاً من هذا النوع؛ وبالتالي فان ابن رشد لم يتمكن من تحقق مآربه. ويستند أركون إلى تعمقه في منهج الفقه ليحكم على التفسيرات القديمة لفكر ابن رشد بأنها مغلوطة» (المصدر المذكور أعلاه، ص١٦٤).

وهناك دراسات أكثر أهمية، كالتي قام بها «روبير ليي» والتي تقدم مقارنة بين مشروع أركون ومشروع المفكرين المسلمين المعاصرين الذين يشغلون الساحة حالياً،

أي الذين ندعوهم بالأصوليين. وقد قارن قبله «اوليفيه كاريه» أركون بسيّد قطب في كتابه «الصوفية والسياسة. قراءة ثورية للقرآن حسب سيد قطب، أحد أعضاء حزب الإخوان المسلمين» (باريس، ١٩٨٤). بعد رجوعه للأسباب التي دعت أركون إلى استعادة مكانة الخطاب القرآني على صعيد التعبير الشفهي، يخلص المؤلف إلى ما يلي:

«أركون أصولي بمعنى أنه لا يريد في البدء إلا النص الديني الأصلي. وهو يعترف على الفور باحدى خصائص الخطاب الديني النبوي، وهي السمة التفعيلية: القرآن يقول ما يفعله النبي. وعلى غرار قطب، يضع أركون اعجاز القرآن في هذه السمة التفعيلية. ولأن أركون هو أول من قال بالخصوصية الشاملة، فإنه لا يتفق مع قطب على عدد من النقاط الأساسية...» (أنظر المرجع نفسه، ص٧١).

ولدهشة «كاريه» أمام التشابه الموجود في فكر هذين اللاهوتيين المسلمين والمتعاديين، يقول في النهاية:

«كان عليه سبحانه وتعالى أن يجمع أركون وقطب، لكي يتمكنا من اجراء حوار طويل وهادئ، تحت نظر أحد حراس سجن تورا، في منأى عن الجلادين المتربصين الذين أعدّهما صلاح نصر وشمس بدران. لقد كان بامكان هذين المؤمنَين ـ أقصد بهما قطب وأركون ـ أن يتفقا على الأقل حول طرح معادٍ «للحداثة» في نطاق تفسير النصوص المقدسة، وأقصد بذلك رفض «اعتماد النقد الحرفي كقاعدة وحيدة ومطلقة» و«التمسك باكتشافات العقلانيين» (المرجع نفسه، ص٧٢ و٧٣).

سأخفي الآن فضولي لمعرفة ما إذا كان أركون سيقبل بدعوة كاريه هذه، وأذكر بأني حللت بالتفصيل تفسير أركون المضاد «للحداثة» (أنظر الفصل ٧).

وقد خصص مؤخراً روبير د. ليي، الذي سبق والتقيناه في هذه الدراسة، مقالة عن أركون في كتابه «تجاوز التقليد والحداثة: البحث عن الأصالة الإسلامية» (كولورادو، ١٩٩٧). وقد بدأ «ليي» بمقارنة أشد جرأة من التي قمت بها، إذ قارن بين عدة «باحثين في مجال الأصالة الإسلامية»، بين أركون وسيد قطب وعلي شريعتي. ومن نافل القول إذا ذكرت أن أركون يعتبر قطب وشريعتي بمثابة منظرّين للأصولية السياسية. وتخلص هذه المقارنة إلى النتيجة التالية:

«يجتهد السلفيون من أمثال محمد عبده للتوفيق بين العقل والإيمان، بينما يفرض قطب وأركون ضرورة أخرى؛ وهي مصالحة العقل والإيمان مع الحقيقة السوسيولوجية.

وهما يعملان في المجال نفسه، ولكن انطلاقاً من مقدمات ومنهجيات ومقاربات مختلفة تجاه المسائل السياسية المباشرة» (المرجع نفسه، ص ١٦٠).

إن الموضوع الأساسي في دراسة «ليي» عن فكر أركون هو دور العقل. ويلاحظ ليي أن موقف أركون ازدواجي في ما يتعلق بالحركات العقلانية في التقليد الإسلامي كحركة المعتزلة مثلاً. بينما يعجب أركون بفكرة استخدام العقل كأداة لفهم الحقائق الإسلامية وتاريخها. ولكن، وكما حصل في تاريخ العقيدة المسيحية، فإن ادخال العقلانية اليونانية قد رسخت مركزية العقل في التقليد الإسلامي».

«في ذات الوقت فإن أركون الدارس للتاريخ يبرهن على أن العقلانية اليونانية التي تؤكد على الماهية الأساسية والجوهر الثابت، قد دعمّت الخطاب المركزي للتقليد الإسلامي. إن توليفة العقل والنبوءة أدت إلى ايجاد ذهنية قروسطية سيطرة على العالم الإسلامي حتى القرن التاسع عشر، أي بعد انهيار الصيغة المماثلة لها في أوروبا المسيحية، بوقت طويل. وأتت مركزية العقل الإسلامي نتيجة سيطرة الفلسفة على الدين». (المرجع نفسه، ص١٤٩).

ويعترف أركون من جهة بالتطور الذي قام به المعتزلة في سبيل تأريخ الحقائق نتيجة موقفهم من «خلق القرآن». ومع ذلك حين طبق المعتزلة الفلسفة الجوهرية اليونانية انكروا في الوقت نفسه فكرة ان العقل يترسخ عبر التاريخ. فالمعتزلة يقدسون ويدنسون في ذات الوقت. وهذا التوجه الازدواجي قد ساهم أخيراً في خلق هذه «الذهنية القروسطية» التي يريد أركون التغلب عليها. يقول ليي:

«كان المعتزلة بالنسبة لأركون أصحاب أول نزعة تاريخية. لأنهم باعتبارهم القرآن مخلوقاً، قد فتحوا المجال للنظر إلى الأحاديث على أنها جهود بشرية تفتقر إلى الكمال، هدفها بناء وتفسير الإرادة الربانية انطلاقاً من أقوال الرسول؛ فهي تخضع بالضرورة إلى نقد العقل الإنساني».

«ويرحب أركون بهذا الهجوم الجذري والتأريخي الذي دعا إليه المعتزلة، ولكنه في الوقت نفسه يعتبره كسيف ذي حدّين. عندما تبنى أهل الاعتزال الفلسفة الجوهرية اليونانية وضعوا أسس العقل فوق التاريخ؛ على الرغم من محاولتهم حمل التفسير النبوي إلى التاريخ نفسه. وبذلك فقد قدّسوا ودنسوا في الوقت نفسه. وهذا هو الحدث الذي اتاح لشخص مثل أبي الحسن الأشعري (المتوفى عام ٩٣٥) أن يدعم الصراطية باستخدام بعض المبادئ الفكرية للمعتزلة، علماً بأنه رفض أغلب أفكارهم. لقد ساهمت

جهود المعتزلة، في المحصلة، في تعزيز «الذهنية القروسطية» المناهضة للاستقلال الذاتي الإنساني وللفهم الشامل للتقليد الإسلامي». (المرجع نفسه، ص١٥٥).

كيف نحل إشكالية هذا العقل الشديد الانفتاح كي نستقر على مركزية العقل؟ وهل يقدم فكر «ما بعد» الحداثة حلاً لذلك؟ يقول «ليي»:

«يعتبر أركون أن الحداثة (أو العقل الواضح الذي ندعوه بما بعد الحداثة) قد استطاعت التخلص من الفهم الجوهري، وهذه هي السمة التي يتميز بها المنظور اللاهوتي وفلسفة عصر الأنوار في آن». (المرجع نفسه، ص١٦٠).

ولكن كيف يمكن مع غزو جوهرية المركزية العقلية هذه محاربة فكرة الصدفة باعتبارها مقياساً غير دقيق لوضع فلسفة ما بعد الحداثة؟ ألا يستند مشروع أركون على حصرية الإيمان وعلى أن العلوم الاجتماعية وحدها قادرة على انتاج الحقيقة؟ يقول «ليي»:

«لا يوجد خطاب بريء أو منهجية بريئة، وهذا بالتالي يعني أن أركون يعمل ضمن رؤية خاصة للتاريخ. ومع ذلك نرى في أعماله إيماناً اساسياً بقدرة العلم الاجتماعي الحديث، في مرحلته الراهنة أو المستقبلية، على اعطاء الحقيقة». (المرجع نفسه، ص١٥٣).

وفي الخاتمة يعالج «ليي» المسائل المتعلقة بمجمل الإشكالية المركزية لمشروع أركون، أي: إنارة ضمائر المؤمنين المسلمين بواسطة العلم. ومن المدهش أن «ليي» توصل إلى نفس إشكالية هذه الدراسة، أي إلى الأسئلة العملية والمبادئ التي طرحها المؤلف من قبل في هذه المقابلة وفي المراسلات. هل مشروع أركون هو مجرد مشروع نظري؟ حتى ولو كان هذا المشروع نظرياً يبقى لهذا السؤال ما يبرره؛ كيف نعبئ الناس من أجل هذا المشروع؟ وهل يمكن تحقيق ذلك بدون اللجوء إلى الأسطورة، وبالتخلي عن كل الإيديولوجيات؟

«انه يرفض فكرة التعبئة، ولكن كيف السبيل إلى «تحرير المجتمع المدني» بدون تعبئة الناس، وكيف نعبيء الناس دون اللجوء إلى الأسطورة؟». (المرجع نفسه، ص١٦٨).

يتميز مشروع أركون بتسامحه ورغبته في فهم مختلف التيارات العقائدية كمظاهر لفكر شمولي واحد يجمعها كلها. ولكن ألا يخفي هذا المشروع عنفاً كامناً؟ يقول «ليي»:

«إن جزءاً ممتعاً من طروحاته يكمن في قبوله المحدود لإفراز العنف، إذا ما قورن ذلك

بالنظريات الأصولية الأخرى. ومن أجل الدلالة على أن التاريخ ينكر حق جماعة ما في احتكار الحقيقة الإسلامية، فإنه يرغب في إخماد نار النزاعات الطائفية [...]. ومع ذلك فقد تكمن خلف مشروع أركون طاقة كامنة من العنف. ومع أنه يواجه كل الفئات التي تنادي بتصوراها الطوباوي، إلا أنه يدعو إلى اكتشاف حقيقة التاريخ الإسلامي. ولكن أركون لا يفسر كيف يمكن لمختلف الفئات الاجتماعية التخلي عن سوء النية ـ أي التخلي عن ثقتها وإيمانها بحقيقة معتقداتها ـ وقبولها باعادة بناء الحقيقة. من هم الوسطاء بين المثقفين والجماهير؟ إذا لم يلعب الشعراء أو رجال الدين هذا الدور، فمن يقوم به إذن؟ ولأنه يفتقر إلى تأسيس قاعدة معقولة لفعل الجماعة، فهو يتجنب الصدامات المحتملة وكذلك امكانية تحقيق مآربه». (المرجع نفسه، ص١٦٩).

ألا يلعب العلم الاجتماعي عند أركون دور الإيمان الديني؟ ألا نقع بهذه الطريقة في فخ الفكرة الحصرية، تماماً كما يفعل سائر المروجين لشتى المذاهب؟ يقول:

«من غير المحتمل أن تستطيع [المقصود هنا مؤسسات الإسلام الليبرالي، رون هاليبر] الظهور في بقعة من العالم الإسلامي بدون وجود فئة مثالية تدافع عنها، تماماً كما لا يحتمل تطبيق نظرية قطب التي تقول بتجنب الصراعات، بحجة أن المسلمين الحقيقيين يخضعون بارادتهم لسيادة الله بعد تمردهم على سلطة البشر الفانين.

ان مشكلة الصيغة التي يقدمها أركون تكمن من جهة، في رفض كل الحقائق المفضّلة كما تكمن في قبولها للفكرة القائلة بأن العلوم الاجتماعية قادرة على إنشاء الحقيقة من جهة أخرى. وبانتقاد أركون لأولئك الذي يبدأون انطلاقاً من فعل إيمان «بالدين الحقيقي» والذين يحثّون المؤمنين على الجهاد في سبيل الإسلام، فإنه يؤكد قناعته بإيمان خاص، وذلك على الرغم من إقراره بأن العلوم الاجتماعية لم تتوصل بعد إلى الحقيقة وبأنه لا يوجد خطاب بريء [...]. ان تسامحه الشامل لا يسمح له بالتسامح مع الذين يعتبرون طرحه مجرد حقيقة ضمن مجموعة حقائق أخرى. إن وضعاً كهذا يمكن أن يغير بنية طرحه هذا، بالطريقة نفسها التي يغير بها هذا المنحى طبيعة السُّنة بالنسبة لسيّد قطب، وطبيعة المرابطين في الأطلس الأعلى، وطبيعة الاسماعيليين أو الفئات المختلفة الأخرى التي يعتبرها أركون كأجزاء لحقيقة كاملة. إن الاستبداد بالرأي هو أمر جوهري في فكرة العلوم الاجتماعية التي ينتسب إليها أركون» (المرجع نفسه، ص١٧٠).

ويلخص روبير ليي ازدواجية مواقف أركون المختلفة في المقطع التالي:

«أن أركون باعتباره مفكراً راديكالياً يعتقد بقدرة الإنسان على تغيير عالمه. وباعتباره باحثاً في التاريخ فانه يفهم أن كل حقيقة هي نتاج للتوسط الإنساني. وباعتباره فيلسوفاً ومؤرخاً لا يعتبر التاريخ مجرد محصلة للظروف المادية، وإنما هو نتيجة للطريقة التي فهم بها الإنسان هذه الظروف وسعى للتحكم فيها. وهو يعتقد بأن من واجب المثقفين الالتزام لأنهم يتمتعون بالقدرة على التمييز. ومع ذلك،باعتبار أركون ناقداً لمبدأ الجوهرية بصورته اليونانية والإسلامية، فهو يرفض مفهوم الإنسان المستقل ذاتياً والذي حبته الطبيعة بعقل حر وإرادة حرة. فهو باختصار متناقض في موقفه من قدرة الإنسان على خلق قدره الخاص». (المرجع نفسه، ص١٥٤).

ومن الواضح أن روبير ليي بعد هذه الملاحظة النقدية، يضع نفسه في مصاف رجال العلم أصحاب النوايا السيئة ـ من أمثال هالبير ـ الذين يقول عنهم أركون بأنهم لم يفهموا فكره وان التواصل معهم أمر مستحيل.

ولا يغفل مفسر النصوص **ارماندو سالفاتورى** عن ذكر مشروع أركون في دراسته المهمة والمجددة عن قراءات الفكر العربي ـ الإسلامي: أرماندو سالفاتورى «الإسلام وخطاب الحداثة السياسي»، (انكلترا، ١٩٩٧). ويصف سالفتورى أركون بأنه يتخذ موقفاً أساسياً متحرراً من الأحكام المسبقة سواء بالنسبة للاستشراق الغربي أو بالنسبة للتقليد الإسلامي بقول:

«كان أركون أحد االروّاد الذين أعادوا إمكانية تفسير النصوص المقدسة في الإسلام «بذاتها»، أي متوافقة مع فكر متحرر من الاستشراق الغربي ومن الفقه الإسلامي على الرغم من تعديله: أي أنه متلائم مع تقليدين دلاليين يتقاسمان الأسس المعتمدة لتصنيف العلوم في مفاهيم إسلامية (المرجع نفسه، ص٢٤٩). ويضيف قائلاً:

«يمثل أركون أهم مثل للمثقف العربي المعاصر والملتزم بتحويل ممنوعات اعادة الفلسفة الجوهرية الناتجة عن ديناميكية تتجاوز ثقافات ما بعد الأزمة، إلى خيار منهجي». (المرجع نفسه، ص٢٥٢).

غير أن سالفاتورى يغفل عن اعطائنا تفاصيل حول الخيار المنهجي لأركون، وتأتي هذه الدراسة هنا لتحليل مشاكل ومآزق هذا المنهج. لكنه على حق عندما يقول ان المعنى التاريخي بالنسبة لأركون يكمن في تطوير برنامج لتفسير النصوص المقدسة يؤدي بلا شك إلى الاتجاه الصحيح لفهم الحقل الديني في الإسلام، ولكن دون أن ينجح أركون في اعطاء حل نهائي قاطع. ولهذا المشروع البرمجي أهميته الأكيدة

بالنسبة إلى الخطاب العربي ـ الإسلامي في البلدان الإسلامية، وكذلك من أجل توجه غربي جديد. يقول:

«تنبع أهمية هذه المؤسسة البرمجية من كون مشروع السكان المحليين لاعادة خلق خطاب الحداثة السياسي العربي ـ الإسلامي وكذلك السعي الأوروبي لرؤية الإسلام بطريقة اجتماعية وعلمية ـ مختلفة عن طريقة ماكس فيبر ـ متعلقين بمهمة اعادة صياغة الشروط المعرفية للتفكير في الإسلام». (المرجع نفسه، ص٢٤٩).

ويرى سلفاتورى عمل أركون على أنه جهد لاعادة بناء التراث: «إن التفكير في الإسلام هو عملية شرح التراث واعادة بنائه. لقد بدأ أركون بطرح مسألة التراث بلغة منهجية قبل الجابري، وبطريقة أكثر تماسكاً من طريقته، دون أن يشعر بأنه مقيّد بالمعايير النمطية كمفهوم «الأصالة» مثلاً. إنه يفترض أن دراسة التراث تقتضي تأكيد الحداثة بشكل كامل وغير متناقض؛ ومن ناحية أخرى فإن صنع الحداثة يقتضي اختيار التراث التاريخي بشكل واضح بدلاً من التراث الأسطوري» (المرجع نفسه، ص٢٥١).

ولكي نفهم تقدير سالفاتورى لأركون، من الضروري أن نتعرف على مفاهيم تحليله لخطاب الحداثة السياسي المتعلق بالإسلام. ولتقدير هذه العلاقة القائمة بين الإسلام والحداثة، يميّز سالفاتورى في هذا الصدد بين وجهتي نظر حول المسار المعمول به، فهناك نزعة إلى التنفس المشترك ونزعة إلى حبس النفس، إذن هناك اتحاد من جهة وفصل من جهة أخرى بين قطبين «يمكن دعوتهما الإسلام والسياسة، والإسلام والدولة، أو إسلام الدين وإسلام الدولة» (المصدر نفسه، ص٨٢).

وأثناء شرحه لرؤية الفصل «ينظر إلى الإسلام المحدود بالدين أو الإسلام الذي يشمل الدنيا، أي العالم، بحسب المقولة القائلة إن الإسلام دين ودنيا، ويراه أحياناً تابعاً تماماً للإيمان وللالتزام الداخلي بالإيمان» (المصدر نفسه).

ان هذين المسارين المترابطين، حاسمان وضروريان أيضاً في بناء حقيقة الإسلام في الأزمنة الحديثة. فمن جهة يوجد المسار الذي يدعو إلى الموضوعية والتشييىء، وهو يُعد ويفصل الإسلام عن محيطه. ومن الجهة الأخرى يُستخدم المسار الذي يدعو إلى الذاتية والباطنية، والذي يسلكه الإنسان ويحقق فيه الإسلام، بواسطة جهوده ومسؤولياته الشخصية. ونجد هذين المسارين في كل العبارات والصور المتعلقة بالإسلام. ويجب أن نلاحظ أن ادخال مفهوم «الحداثة» إلى الحقل العلمي للمسلمين كان نتيجة تأثير مواقف المستشرقين الغربيين إلى حد كبير.

أن موقف عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبير كان حاسماً بالنسبة للرؤيا المعرفية للعلاقة القائمة بين الإسلام والحداثة، وبين امكانية أو استحالة الدمج بينهما. أن جهل ماكس فيبير بالإسلام جعله يقارنه بالكلفينية (أنظر الفصل ٤)، وهو بذلك أنكر الذاتية - الباطنية، وهذا يقود إلى الاعتقاد بأن الإسلام التاريخي لم يعرف أبداً الفصل بين المجال السياسي والمجال الديني. وتتطابق الحقيقتان، كنتيجة لذلك وجد الإسلام نفسه معزولاً ومغلقاً على أيّة مطالب لها علاقة بالحيّز السياسي الحديث و«العلماني». أن هذا العجز عن التمييز بين المجالين السياسي والديني، الذي ينسب خطأ للإسلام، أدى إلى اعتبار الإسلام ديناً كليانياً. فالإسلام لا يبدو مكتملاً الشروط المطلوبة لإقامة الدولة الحديثة التي تستخلص حقوق الإنسان والمواطن عن طريق التحليل العقلاني المستقل للإنسان، دون تدخل أي عامل آخر لا يكون عقلانياً. أن مبدأ الإسلام الحالي قد واجه بشكل واضح الاتهامات التي تصفه بأنه غير كاف بالنسبة للمطالب الديمقراطية للإنسان الحديث.

إن سوء الفهم هذا الناتج عن «تأثير فيبر» قد طبع رؤية جيل كامل من المستشرقين من أمثال غوستاف فون غرونباوم (أنظر عبد الله العروي)، وهاملتون جيب، ومونتغمري وات، ومارشال هودغسون. ان الدور الرئيسي للصوفية الذي اعترف به المستشرق اغناطيوس غولدزيهر لأهميته في مسار العقلانية في الإسلام، قد اختزله ماكس فيبر إلى «تدين الدراويش اللاعقلاني». وانطلاقاً من رؤية فيبر هذه يقول غوستاف فون غرونباوم:

«من المهم أن نفهم أن الحضارة الإسلامية هي وحدة ثقافية لا تشاطرنا طموحاتنا الأساسية (المقصود هنا الغرب، رون هالبير). وهي ليست مهتمة بالقيام بتحليل ذاتي لتفهم نفسها، وبصورة أقل أيضاً، للقيام بدراسة متعمقة لفهم الثقافات الأخرى» (الإسلام الحديث، ص٥٥، صادر في نيويورك).

وعلى خطى هذه الرؤية «الفيبرية» الدامجة، يقدم نقد برنار لويس المتأثر بشكل غير واع بمؤلفي الدراسات المعاصرة عن الإسلام، يقدّم الإسلامَ على شكل ظاهرة رجعية وتشيئية، وعودة إلى ماض جامد ومستلَب يستبعد الجهود الفردية. ولا نضيف شيئاً إذا قلنا إن هذا المفهوم لعلاقة الإسلام بالحضارة قد ساهم في خلق هوة عميقة في التفكير ضمن المجتمعات العربية - الإسلامية نفسها.

ويحلل سالفاتوري ظاهرة مدهشة، وهي أن ميشيل فوكو تطرق لثورة الخميني، وهو

الرجل الذي حاول تخليص فكرة الإسلام الحديث من هذه الصورة الخاطئة. لقد اعترف فوكو للمرة الأولى، أثناء إقامته في إيران، بالقوى «الذاتية - الباطنية» التي تدفع الطلاب، كأفراد، للقيام بثورتهم. ومن هذا المنظور يجب تحليل أعمال سيد قطب وعلى وجه التحديد كتابه «في ظلال القرآن». إن المقولة المركزية بالنسبة لسيد قطب كانت هي «النظام» وليس «الدولة»، وهي فكرة قد اختلطت إلى حد بعيد بالعبارات القانونية للنظام السائد، وترتقي هذه العبارات إلى الجاهلية. أما السمة الذاتية فتبقى مصونة وتندرج في مفهوم «المنهج» الذي يعتبر الجهد الإنساني ناتجاً عن العقل والفكر الخلاق، في الوقت الذي يُبعِد فيه الإسلامَ عن السلطة الفاسدة بواسطة كلمات مشتقة من الجذر «حكم». ومن أجل هذا، أحدث سيد قطب كلمة «حاكمية» (أي إدارة الجماعة وحكمها) وهي من الخصائص المسندة لله وحده. ويختتم سالفاتورى تحليله بقوله:

«هذه هي النقطة التي تصبح فيها وجهة نظر سيّد قطب «معلمَنة» بشكل أكيد، طبعاً ليس بالمعنى السائد للتجربة التاريخية للغرب، وإنما الناتجة عن رفضه بشكل قاطع لكل أشكال الولاء التقليدية التي تستند إلى الالتزامات الشخصية. إن الشهادة الإسلامية تتطلب تمرداً على كل أشكال السلطة الإنسانية الممارسة على الآخرين، هذه هي السياسة في نهاية الأمر. إن ارث قطب في تفسير النص المقدس على أساس أنه دين، يقتضي رفضاً واضحاً لحتمية خلق إشكالية في العلاقة بين «الإسلام» و«السياسة». ان استكمال الإسلام على الأرض سيقود إلى نهاية السياسة». (المصدر نفسه، ص١٩٣).

وعلى ضوء هذا التحيل فان الشيخ علي عبد الرازق وسيد قطب اللذين قُدّما كخصمين ينفي أحدهما الآخر، نراهما يسعيان وراء هدف واحد، ألا وهو تطهير الدين مما هو لا - ديني. إن منطقهما الناتج عن حجج مختلفة يؤدي في النهاية إلى النتائج نفسها، فيقول سالفاتورى:

«نظراً لطروحات عبد الرزاق وقطب التي لا التباس فيها، فإنهما يمثلان العلاقات الأكثر وضوحاً على الطريق الذي يقود إلى تكوين اطار مرجعي عربي - إسلامي. وفي ذات الوقت، وبسبب الطابع الجذري لحججهما، فقد لعبا أدواراً متكاملة: الدور الأول مارسه عبد الرزاق بنظريته «الحد الأدنى» القاسم المشترك الأصغر» لتأسيس اجماع عربي - إسلامي جديد للتواصل، ليحل محل اجماع الأمة. ثم طور قطب هذا المفهوم بتأسيسه نظرية «الحد الأقصى» المتعلقة بالطريقة التي تمكّن من تحقيق هذا الإجماع الجديد على المضمون». (المصدر نفسه، ص١٩٤).

ويضيف قائلاً: «إنهما كليهما متفقان على ان الشرح لا علاقة له البتة في حكم البشر، وانه لا يمكن تأسيس أي كادر مرجعي عربي - إسلامي صالح، بالاستناد إلى براهين لا تاريخية كما فعل العلم التقليدي عندما افترض شرعية دينية لممارسة السلطة. والاثنان يرفضان وجود حكومة في التاريخ تستمد شرعيتها من الدين، أي تدخل الله عن طريق الشرع بكونه شرطاً أولياً لخلق الحركة المحايثة في الإسلام. والاثنان يؤكدان على ان توجّه كل تاريخ إنساني يتحدد بواسطة جهود المسلمين الفردية». (المصدر نفسه، ص١٩٤).

ان هذا التحليل يقلب المواقف المعتادة إزاء إسلامية سيد قطب واتباعه، سواء في الغرب أو في البلدان الإسلامية. وعلى أساس هذا التقارب بين عبد الرازق وقطب، يبدو من غير المجدي وصف الإسلاميين بأنهم «أصوليون» على طريقة المسيحية الأمريكية. ويبدو التقارب بين أركون وعبد الرازق وقطب أمراً لا يقبل الجدل، وهذا ما يؤكده مرة أخرى ما ذكرناه في تحليلنا للتشابه الموجود بين أركون وعبد السلام ياسين، «الأصولي المغربي» (أنظر الفصل ٥).

واستناداً إلى نتائج هذا التقارب، أقترحُ التمييز بين هذا الدمج المبهم لجميع الحركات الإسلامية الجديدة. لقد استُخدمت حتى هذا الآن تعابير «الأصولية الإسلامية» و«الإسلامية المحافظة» و«الإسلام السياسي» و«الإسلامية» على شكل مرادفات يمكن استبدال أحدها بالآخر، الأمر الذي أدى إلى ارباك كبير. والسبب في ذلك، هو أن معظم الباحثين الغربيين يرفضون التمييز بين الأشكال الواضحة الاختلاف في الإسلام، وبالأخص بين «الأصولية الإسلامية» و«الإسلام السياسي». أريد أن أوضح الاختلاف بين أشكال ثلاثة للإسلام الحالي: ١ - التقليدي، ٢ - الأصولي، ٣ - الإسلامي. وهذا التمييز يرتكز على الاختلاف في المبادئ والاتجاهات الايديولوجية التي تتقاطع غالباً في مظهرها ووضعها المؤسساتي الحقيقي ضمن الحقل الديني. ولكني لا أنكر أن هذه الإشكال الثلاثة لا يبدو انها تلعب على أرض المسرح الإسلامي ثلاثة أدوار مختلفة تفصلها عن بعضها حدود واضحة ومنيعة:

١ - إن مقولة الإسلام التقليدي تستند إلى نمط الإسلام القديم والشعبي الذي يفتح هامشاً يتيح عبادة الأولياء والمواسم والعادات السحرية إلى حد ما والتي ترتكز على الإيمان الجنوني.

٢ - أما «الأصولية الإسلامية» الجديدة، فهي تيار رجعي يتوجه نحو الماضي، وتقتصر

حيويته على تكرار هذا الماضي. وفيه تقدّس النصوص والتقاليد وتتثبت بهيئة أشياء أزلية. وفكرة شرح هذه المعتقدات لا تسمح إلا بالتمسك بها حرفياً. وهناك توجس كبير من الحداثة يجعل كل محاولة للتجديد محرّمة. ويتم التركيز فيه على السمة الفولكلورية في اللباس التقليدي، كالحجاب وإطلاق اللحية. وعداؤه للغرب نابع من رغبته في الدفاع عن عالمه المحافظ تجاه جميع تأثيرات الحداثة التي ينظر إليها كحدث خارجي. وبرنامجه يمنع الوصول إلى مكتسبات الحداثة، وخاصة لأنها تبدو غير ضرورية لسيادة الحكم الرأسمالي المستغل. أن الأنظمة الغربية والشرقية، وخاصة في مجال الأعمال، تتعامل جيداً مع هذه الأنظمة الإسلامية المحافظة، على الرغم من نزعتها الرجعية والدكتاتورية التي تلغي حقوق الإنسان.

٣ ـ ويجب التمييز بشكل واضح بين التيار الإسلامي السياسي وهذه الإيديولوجية المحافظة، علي الرغم من أن هذا التيار الإسلامي السياسي يتميّز، كالتيار السابق، بالطهرانية الأخلاقية، وهذا ما أدى إلى تصنيفه ضمن التيار الأصولي. ولكن دور هذه الطهرانية يختلف تماماً بين هذين التيارين. إن هدف الطهرانية هنا، هو التغيير الجذري للمجتمع الذي تعيش معه صراعاً معلناً. على الرغم من تشرنق الطهرانية «الأصولية»، فان الإسلام السياسي يخبئ تحت شرنقته حيواناً سياسياً شديد الاختلاف عن بقية أنظمة «الإسلام السياسي» الرسمية. إن هذه الإسلامية على طريقة سيد قطب، تشكل في الحقل الديني حركة ثورية لا يمكن أن نعيب عليها، كما رأينا سابقاً، عدم اهتمامها بالواقع العلماني للحداثة، حتى ولو أنكرت الحركة نفسها هذه الصفة. وهذه الإسلامية تركز لدى أنصارها، الذين هم في غالبيتهم من الشباب العلميين، على مقولة الحداثة والعلم، مع فكرة تجنب المظاهر اللاأخلاقية التي نمت في الغرب. إن هذه الإسلامية تركز عى الحداثة والعلم، حتى وان تراجعت أمام بغض النتائج في مجال مناهج العلوم الاجتماعية مثلاً.

حتى مع ادخال هذا التمييز الذي يعتمد على معرفية الإسلام الراهن، يبدو من الخطأ التمييز مبدئياً بين الإسلام الليبرالي على طريقة أركون والإسلام الثوري السياسي على طريقة سيّد قطب. والبرهان الحي على ذلك، هو وجود بعض المثقفين الإسلاميين الذين يستوحون أفكارهم من مبادئ دين تحرري ومتسامح، ويهيئون لمشروع ثوري «يساري» على الصعيد الديني للإسلام، كحسن حنفي مثلاً، والمنظر اللاهوتي **فريد ايزاك** الذي أود أخيراً تقديمه.

ان المنظور «العلماني» الذي يراه سالفاتورى في فكر سيد قطب، إضافة إلى الأسئلة

العملية التي افضى إليها تحليل روبير ليي، كل ذلك يدفعنا إلى انهاء توجهنا هذا، نحو المقولات الإسلامية التحررية التي يدعو إليها الإمام فريد ايزاك وهو من جنوب أفريقيا. انه من ممثلي «الإسلامية» بالمعنى المذكور في هذه الفقرة، ولكونه مناضلاً فهو صديق لنلسون منديلاً. ولقد أطلق عليه منديلاً لقب «داعية المساواة بين الأعراق» في بلده. إن الفريق الذي يحيط بنيلسون منديلا، والأسقف ديسموند توتو الحاصل على جائزة نوبل للسلام، يسعى بكل طاقته لدعم تحرر بلده. بعد انتصاره على نظام التفرقة العنصرية، يضع الآن في برنامجه القضاء على التمييز القائم على أساس الجنس وذلك على مختلف الأصعدة بما في ذلك الجنسية المثلية. وفي كتابه «القرآن والتحرر والتعددية: الرؤية الإسلامية للتضامن بين الأديان ومكافحة الاضهاد»، اوكسفورد، ١٩٩٨ يشرح فريد ايزاك القرآن، معتمداً على النصوص الدينية القديمة والحديثة، ضمن توجه ديني تحرري إسلامي. ويشرح ايزاك في كتابه الدور المثالي الذي لعبه القرآن، بالنسبة إليه كمناضل وبالنسبة إلى أفراد الطائفة الإسلامية، في الكفاح ضد التفرقة العنصرية. إن التحدث عن موضوع التحرر خلال سنوات النضال ضد التفرقة العنصرية في أفريقيا، قد أظهر التحرر على أنه: تحرر من كل أشكال العنصرية والاستغلال الاقتصادي. إن تجربة التفكير هذه في طبيعة الظلم وفي دور البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية، أدّت إلى رؤية الإسلام بطريقة مختلفة؛ يقول:

«إن لاهوت التحرير، هو بالنسبة لي لاهوت يسعى إلى تحرير الدين من البنى والأفكار الاجتماعية والسياسية والدينية التي تفترض الامتثال دون انتقاد، وتحرير كل الشعوب من جميع أشكال الظلم والاستغلال بما فيها الاستغلال بسبب العرق والجنس والطبقة الاجتماعية والدين» (المصدر المذكور، ص٨٣).

إن هذا اللاهوت لا ينظر إلى الحقيقة الإلهية للوحي القرآني إلا من خلال مفاهيم العقل العملي التي يقدمها الجهاد في سبيل تحرير المضطهدين؛ يقول:

«لا يوجد أي مكان كشف فيه الله الحقيقة كاملة للمؤول، ذلك أن الحقيقة تستمر بالظهور لأنه لا نهاية للجهاد، وبالتالي، لا نهاية لوعد الله بالوحي» (المرجع نفسه، ص١١١).

فالجهاد الحالي، كالجهاد من أجل المضطهدين في جنوب افريقيا وضد نظام التفرقة العنصرية، هو الذي يعطي المفاهيم القرآنية محتواها الديناميكي، والمعنى الديني للوحي الذي اعطاه الله للانسانية في الماضي وفي الوقت الراهن. إن النضال من أجل التحرر

هو الذي يجعل المؤمن يعي معنى العقائد الإسلامية، وليس المجهود العقلي هو الذي يسمح بذلك. إن المسلم المجاهد هو وحده القادر على فهم مقاصد الإسلام. فانتقاده إذن للعقل الإسلامي، هو دافع عملي يلهمه ويحثه لتوجيه جهاده في سبيل العدالة.

وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، فان ايزاك يحمّل كل المضامين القرآنية معنى جديداً، فيعتبر أنه المعنى الحقيقي للكتاب الثوري الذي جمّدته قراءته المغلوطة التي قامت بها الطبقة المسيطرة. ان هذه التفسيرات تشبه تفسيرات سيد قطب، وتشبه أكثر أيضاً تفسيرات علي شريعتي، الملهم الأكبر والمنظّر للثورة الإيرانية الذي نفي إلى باريس خلال حكم الشاه. نأخذ على سبيل المثال تفسيره للكلمة القرآنية «المستضعفون»، والذي يقترب من تفسير شريعتي:

«مشتقة من الجذر ضعف، تشير كلمة مُستضعف إلى شخص مقهور أو ضعيف أو مُهمَل، يعامله الناس بطريقة صلفة. فالمستضعفون اذن هم فئة من الناس ينتمون إلى طبقة اجتماعية «دنيا»، وهم معرضون للهجوم ومهمّشون أو مضطهدون بالمعنى الاجتماعي والاقتصادي للكلمة. ويستخدم القرآن كلمة أخرى للدلالة على الفئات الدنيا أو التي اصابها الفقر في المجتمع، مثل كلمة «أراذل» وتعني من هم على هامش المجتمع (١١: ٢٧ ؛ ٢٦: ٧٠: ٢٢: ٥)، وكلمة «الفقراء» (٢:٢٧١ ؛ ٩:٦٠) وكلمة «المساكين» (٢:٨٣ و ١٧٧ ؛ ٤:٨). ولكن الفرق الجوهري بين هذه المفاهيم وبين كلمة مستضعف، يكمن في وجود شخص آخر مسؤول عن هذه الحالة. لا يعتبر أي شخص مستضعفاً إلا نتيجة لسلوك أو لسياسة المتجبرين أو المتمسكين بالسلطة.

ويتحدث القرآن عن المستضعفين ضمن فئات ثلاث: المسلم والكافر والفئة التي تشمل الاثنين معاً. والقرآن ٤:٧٥ يحرض مجتمع مكة المسلم ﴿ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها﴾. «ويستخدم القرآن ٧:١٥٠ هذه الكلمة مع إشارة إلى هارون شقيق موسى، الذي اشتكى من أن بني إسرائيل قد أضعفوه وهمّشوه. ويعامل القرآن ٣٤:٣١ ـ ٣٣ المستضعفين على أنهم الآخر الذي يرمي ويجحد، مميزاً بين فئتين: «المجرمين» المضطهَدين من جهة، والمتجبرين والمستكبرين، من جهة أخرى». (المرجع نفسه، ص٩٨).

ان الممارسة التحررية «في عيش الإسلام»، عوضاً عن «التفكير في الإسلام»، هي التي تحدد وجهة النظر التفسيرية لفهم رسالة القرآن والعيش وفق هذه الرسالة. إن هذا

المبرر العملي لقراءة القرآن يُظهر أنه إذا مورس الإسلام كجهاد لتحرير الإنسانية، يغدو رسالة شاملة وتعددية تتجاوز الاختلافات في العقائد والطقوس الخصوصية. ان الإسلام الذي يمارس على أنه جهاد تحرري من أجل العدالة والتضامن، لا يميز بين اتباع الأديان المختلفة كما أنه لا يستثني هؤلاء الذين دفعهم الضيق واليأس إلى انكار الله. إن هذا الإسلام يميز فقط بين المستضعفين وبين الفئة التي تحكم بطريقة ظالمة كما هو مذكور في النصوص القرآنية:

«في سورة «القصص» من القرآن، نلمس وجود خيار مفضّل لا ريب فيه تجاه المستضعفين على الرغم من رفضهم لله. وهذا الخيار المفضّل للمستضعفين يعكس تماهي الله ذاته بالمستضعفين، وذلك في نمط حياة كل الأنبياء الابراهيميين، والإشارة القرآنية للدلالة على الأقوياء ومكدسي الأموال، وكذلك في الرسالة القرآنية بخصوص النساء والعبيد. بالإضافة إلى ذلك، هناك العديد من الآيات التي تربط الإيمان والدين بالإنسانوية وبالعدالة الاجتماعية ـ الاقتصادية. ان إنكار المستضعفين مرتبط برفض العدالة والشفقة وتوزيع الثروات (١٠٧:١ ـ ٣ و ١٠٤ ؛ ٢٢:٤٥)». (المرجع نفسه، ص٩٩).

وطبعاً فان هذه القراءة للقرآن لا تميّز بين الذين يدعون إلى التعاليم الصحيحة للإسلام، وأولئك الذين يدعون للأديان الأخرى. بل على العكس من ذلك، فإن إسلاميّي جنوب افريقيا يشملون في رسالتهم التحررية الإنسانية كل الأشخاص المهمّشين في المجتمع؛ يقول:

«لقد دافع الإسلاميون التقدميون بشدة عن فكرة أنهم اعتمدوا على الإيمان والتقوى لفهم النص المقدس. ولقد أنكروا رجال الدين وركزوا على أن كلمة الله تفتح المجال أمام جميع المهمّشين. أن كلمة الله مستبعدة هي أيضاً، ومع ذلك فإن هؤلاء المستبعدين، وعلى الرغم من اعترافهم بالصيغ الصحيحة للإيمان، لا يستحقون أن يحملوا لقب مسلمين لأنهم ساهموا في بنى القهر». (المرجع نفسه، ص١١١).

في منظور لاهوت العقل العلمي المخصص للتحرر كالدين الإسلامي مثلاً، نرى أن العقيدة تأتي نتيجة الممارسة. إن العقيدة الإسلامية هي نتاج التجربة والجهاد من أجل العدالة والمساواة. وهنا يعود ايزاك إلى الفيلسوف هيغل الذي يقول إن العقل ـ الذي يرمّز إليه ببومة الإلهة مينرفا ـ لا تحلّق إلا في آخر النهار، في ساعة الغروب. فيقول:

«يمكن للعقيدة أن تسبق الممارسة الفعلية، ولكن ليس في حالة اللاهوت المخصص

للتحرير. ان اللاهوت عند الهامشيين هو حصيلة التفكير الذي يلي ممارسة التحرر. إن المفهوم القرآني القائل بأن ﴿الذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا وان الله لمع المحسنين﴾ (٢٩: الآية ٦٩، رون هالبير) يؤكد طريقة «ممارسة» الدين تلك. إن تاريخ كل مفاهيم الفكر اللاهوتي في الإسلام، كما في المجالات الأخرى، يؤكد ما قاله هيغل عن الفلسفة: انها لا تطير إلا في آخر النهار». (المرجع نفسه، ص٨٥).

وتقود هذه الأفكار ايزاك في نهاية الأمر إلى انتقاد موقف أركون الذي، بحسب رأيه، يعتبر الموقف الذي لا يتبنى أية ايديولوجيا، موقفاً مثالياً. إن الدين الإسلامي، بالنسبة لايزاك، يشمل قبل كل شيء الالتزام الاجتماعي؛ يقول:

«لا يمكن لأحد النظر إلى الوحي والتقليد على أساس أنهما وحدة تاريخية وإيديولوجية، ولا يستطيع بعد اعترافه بسماتها ونقدها، أن يدّعي رؤية لا تاريخية وبدون إيديولوجيا». (المرجع نفسه، ص٧٢).

إن هذا التحيز المبني على المفاهيم المركزية للقرآن، يدفعه إلى إدانة التجرد الذي يُعتبر في الغرب كمثال ديني أعلى، ويدعو إلى التشكيك بجدية في أن هذا المثال فعلاً هو مثال تحرري وعملي؛ يقول:

«لقد تساءل ليونارد بيندر فيما إذا كان نقد المسلمين الليبراليين «شكلاً من سوء النية وخضوعاً يلامون عليه، للخطاب المهيمن الذي تسوقه المجتمعات العلمانية المسيطرة والرأسمالية والإمبريالية في الغرب. أو إذا كان استشراق مستشرقين أو إذا كان فعلاً ممارسة عقلانية وتحررية [...]. إن الدعوة من أجل المعرفة كمنطقة نفود يتوجب على الجميع القبول بها واحترامها، وكمعرفة مستقلة عن الإيديولوجيات، وقادرة على تفسير طريقة تَشَكل هذه الإيديولوجيات وتأثيرها (أركون: «مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي»، ١٩٨٨، ص٦٩)، لا تقدم شيئاً آخر باستثناءِ تشجيع المصلحة الإيديولوجية في المحيط الذي يتواجد ويتحدد فيه هذا النوع من المعرفة. إن المعرفة كغيرها من الأدوات الاجتماعية، لا يمكن أن تكون حيادية، وذلك بسبب امتلاكها القدرة على الانتقاد». (المرجع نفسه، ص٧٢).

مع أن مشروع التفكير في الإسلام، يلفت الانتباه إلى ضرورة ايجاد تفسير متبصر للمعطيات الدينية في الإسلام، فإنه ليس مشروعاً حقيقياً ويبقى نخبوياً لإنه يتقيد بمشروع «معرفة مستقلة» تفتقر إلى الالتزام، وهو ما يدعونا إليه القرآن بوصفه وثيقة حيّة؛ يقول ايزاك:

«إذا بحث أحدهم عن «المعرفة المستقلة» مستخدماً «مناهج صحيحة» وتجاهل معنى النص بالنسبة للوضع الراهن والجمهور المؤمنين، فإنه يضع نفسه مع فئة صغيرة من المثقفين «الموضوعيين» خارج وفوق أغلبية المؤمنين التي تعتبر النص القرآني وثيقة حية. يمكن أن يكون هذا خيار إنسان يعيش في القطب الجنوبي ولكن بالنسبة لأولئك الذين عاشوا في جنوب أفريقيا خلال فترة التفرقة العنصرية، فان هذا الخيار يبدو مستحيلاً إذا أراد المرء أن يحافظ على نزاهته كإنسان. بالنسبة لي يبقى السؤال الجوهري هو التالي: من أجل من ولمصلحة من يقوم أحدهم بمهمة تفسير النصوص المقدسة...؟» (المرجع نفسه، ص٧٣).

وعلى الرغم من اعجاب ايزاك بتعددية أركون التي تجبر الأديان الإبراهيمية على تأسيس قاعدة جديدة مشتركة للحوار بين الأديان، فإنه يرى أن هذا المشروع إذا أهمل في بحثه التفسيري الالتزام السياسي ومصلحة المهمّشين، فإن النتيجة ستكون لاهوتاً يذعن بشكل سلبي للمجتمع. وبالتالي فإن هذا اللاهوت سيؤدي إلى إيديولوجية مثالية للبرجوازي الحديث:

«إن منهجية أركون الاستكشافية، تتعارض مع منهجية الرحمن، لأنها منغمسة في التعددية [...]. ومع ذلك، أي أثناء البحث عن المعنى، والسعي إلى التفسير، إذا لم نسأل: «من أجل من ولمصلحة من؟»، تصبح التعددية حينئذٍ مجرد «جواب سلبي لعدد متزايد من الاحتمالات التي لن يُمارس أي منها» (دافيد تراسي: «التعددية والغموض: تفسيرات ودين ورجاء»، سان فرنسيسكو، ١٩٨٧، ص٩٠). إنها الإيديولوجية المناسبة للتفكير البرجوازي الحديث. إن هذه التعددية تخلق حلاً نحاول فيه امتاع رغباتنا في الاختلاف، وذلك دون الالتزام بأية رؤية خاصة للمقاومة والتحرر أو للرجاء». (المرجع نفسه، ص٧٨).

ويخلص ايزاك، بتأثير من آية الله طالغاني في إيران، إلى أن الإسلام كطريق للخلاص الإلهي يجبر المؤمنين على الالتزام بالجهاد الاجتماعي من أجل بناء مجتمع العدالة والمساواة، بعيداً عن تكدّس الثروات في أيدي فئة تتمتع بالامتيازات. وبالاستناد إلى تجربة النضال ضد نظام التفرقة العنصرية، فان إسلاميّة ايزاك تتجاوز حدود اللاهوت التقليدي واللاهوت الحديث. ان رفيق نلسون مانديلا يضع إيمان المسلم في وسط الممارسة، وفي حالته تعني حزب المؤتمر الوطني الأفريقي. في نضال المسلم من أجل العدالة، فإنه يتضامن في الشارع مع كل المضطهدين بدون استثناء، ويستند إلى القرآن لتبرير الكفاح المسلح أمام المحاكم، كما أن تيمنه بالله يبرر أعمال العصيان الاجتماعي التي يقوم بها؛ فيقول:

«وفي خضم الصراع الذي خاضه القرآن، فإنه يدعو المؤمن المجاهد إلى التوحيد والتقوى، والتزام الخيار التفضيلي للمستضعفين، بواسطة الجهاد. كما قال آية الله محمد طالغاني (المتوفى عام ١٩٧٩)، «ان طريق الله هو الطريق الذي يقود إلى ازدهار مجمل المجتمع الإنساني، انه طريق العدل والحرية الإنسانية. وهذا ما يمنع فئة من الناس من احتكار السيطرة لامتلاك الموارد الطبيعية التي أوجدها الله لخدمة الجميع». إن الالتزام بتفسير النصوص القرآنية في حالة الظلم، هو ممارسة الدين واختبار الإيمان كنوع من التضامن مع المضطهدين والمهمّشين في صراعهم من أجل التحرر.

وهذا يعني القطيعة عن اللاهوت التقليدي وعن اللاهوت الحديث على حدّ سواء. ولكن على الأقل هناك اختلاف في ثلاثة مظاهر. أولاً، الاختلاف الأهم يكمن في تحديد الموقع الذي يشغله المُفسّر؛ أي إذا كانت الدعوة إلى الجهاد، في موقف المُفسّر، تشمل أولئك الذين ينتمون إلى دين مختلف وأولئك الذين يتمردون على الظلم. إذا تم الاستناد إلى القرآن أمام المحكمة لتبرير الجهاد المسلح؛ أو إذا تم التذرع بالله للهجوم على مبنى عام أو أثناء انتظار قرار الحكم في الاتهامات بالإرهاب. ففي جميع هذه الحالات، يكون فصل طرق التعامل الأكثر دينية أو الأكثر أكاديمية عن اللاهوت هاماً جداً. في جميع هذه الظروف يكون الدين متعارضاً مع هاتين الحالتين. إن دين التحرر يركز على أنه في ظروف الاضطهاد والتهميش لا يمكن أن يمارس الإسلام إلا باعتباره موقفاً تضامنياً من أجل التحرر». (المرجع نفسه، ص١١٠).

أن هذا التفسير الجديد لدين التحرر الإسلامي يجسد الطموحات الثورية لرئيس جنوب أفريقيا السابق، أي الرمز الحي والفريد لجميع مجاهدي الشعوب المضطهدة على وجه الأرض، هذا الذي يتحدى الأمريكان بدعوته وزيارته لرفاق النضال الإسلامي القدامى مثل القذافي. هذه رؤية نلسون مانديلا التي عبّر عنها بالرسالة التالية التي كتبها لأصدقائه المسلمين في سجن بولسمور بعد أن زج به هو في سجن جزيرة روبن. وفيها يشكر أصدقاءه في المجلس الإسلامي لمشاركتهم تصوراته للنضال الإنساني المتعدد الذي أعطاها فريد ايزاك دلالة هامة. ويحكي لنا نلسون مانديلا عن حياته كسجين فيقول:

«يجب أن أعود هنا إلى الوضع في بلدنا وأن اخبركم بأني ازعجت بشدة القائد العسكري للجزيرة كي أحصل على اذن بزيارة ضريح الشيخ ماوتورا. ولم أحصل على هذا الإذن إلا عام ١٩٧٧. كان يوماً لا يمكن أن انساه بسهولة. لقد كانت الرموز والأبنية وخاصة تلك التي ترمز إلى حركات هامة أو إلى أبطال وطنيين، مؤثرة أكثر من

الكلمات. لقد قضيت وزملائي المساجين أكثر من ساعة داخل الضريح، وخرجنا ونحن نشعر بالفخر وبالسعادة لأننا استطعنا تمجيد مناضل بأهمية الشيخ ماوتورا. ولكن للأسف الشديد لم يكن هناك أحد ليشرح لنا النصوص والإشارات والرموز الموجودة داخل الضريح وخارجه. ولو تم لنا ذلك لازدادت معارفنا غنى.

باختصار، أريد أن أشير إلى كارثتين تهددان المجتمع الإنساني منذ قرون عديدة. وهما الحروب من جهة، وغياب تكافؤ الفرص والتفاوت في توزيع الثروات من جهة أخرى. إن الذين جددوا هدفهم الأول بالقضاء على هذه المآسي، يحكمون على جميع الأفكار الروحية أو غير الروحية وعلى جميع المؤسسات الاجتماعية بقدر ما تساهم في التخلص من هذه الشرور. وفي وضعي الراهن، لا أملك الحرية لأعبر عن رأيي بحرية وبأمانة، إلا لأقول لكم إني اعتبر ان المجلس التشريعي الإسلامي مجنّد بشكل كامل لازاحة هذه المآسي. ولهذا السبب فان المجلس التشريعي الإسلامي مصدر إلهام بالنسبة لنا جميعاً.

وتفضل حضرة الشيخ نجار بقبول فائق تقديري أنت وجميع أعضاء المجلس».

المخلص لكم نلسون روليهلاهلا مانديلا

ملاحظات حول الدراسات الإسلامية

إن دراستي تتعدى حدود رأي في الإسلام كان يديه كتّاب الأراضي الفرنسية وكتّاب المستعمرات القديمة. إن الرؤية الفرنسية للإسلام هي رؤية حددتها منذ عام ١٧٨٩ الإيديولوجية العلمانية الغاليّة الفرنسية، كرؤية أرنست رينان مثلاً. وهذا في رأيي السبب الرئيسي لارتياب بلدان المغرب من الدراسات الإسلامية العلمية. يجب أن نعتبر عمل أركون أيضاً على أنه موقف حددته قيود الثقافة الفرانكوفونية. ومع ذلك فإن الدراسات الإسلامية في ألمانيا وهولندا وانكلترا لم تحدد بهذا المنظور المجتزأ للعلمانية كنقطة انطلاق.

لاشك بأن احتلال البلدان الإسلامية في العصر الإمبريالي قد شجع علوم الاستشراق على دراسة عادات وحقوق المسلمين لكي يتمكن المحتل من السيطرة على الشعوب الخاضعة سيطرة أفضل. كما أن بعض الباحثين التابعين للبعثات البروتستانتية والكاثوليكية دفعتهم نواياهم التبشيرية باتجاه الشعوب الإسلامية. وعلى الرغم من هذه الاقتباسات الكاذبة والأحكام المسبقة لدى العديد من المستشرقين، لا يمكن القبول بالادانة القطعية، كما فعل ادوارد سعيد في نقده التقدمي للاستشراق، لجميع الجهود العلمية الغنية التي خصصها هؤلاء الباحثون، النابغون في أكثر الأحيان، لدراسة الإسلام منذ القرن التاسع عشر.

لقد كان هدف هذه الأبحاث الغربية في البداية دراسة الأدب الشرقي، الأمر الذي أدى إلى تأسيس «الجمعية الآسيوية» في باريس عام ١٨٢١، و«الجمعية الملكية الآسيوية لبريطانيا العظمى وإيرلندا» عام ١٨٣٤، ثم «المعهد الألماني للشرق الأدنى» عام ١٨٤٥.

يعود أصل الدراسات الإسلامية الحديثة في مجال البحث التاريخي النقدي إلى ألمانيا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر. إذ قام بعض الباحثين بدراسة علمية لأصول التاريخ الإسلامي على غرار الدراسات النقدية لأصول المسيحية. وأدت دراساتهم إلى التأريخ الدقيق وإلى التقدير النقدي لمصادر الإسلام وتقاليده، كالآيات القرآنية والحديث والفقه. وحتى الآن لم يأخذ المؤلفون العرب بعين

الاعتبار هذا التقليد الثقافي الغني، الذي نشره المؤرخون المستشرقون.

ان المؤسسين الحقيقيين للدراسات الإسلامية الحديثة هما الهنغاري اليهودي اغناطيوس غولدزيهر، والهولندي الكالفيني كريستيان سنوك هور غرونجي، (عبد الغفار). ومن بين المؤسسين أيضاً المؤرخ الألماني غوستاف ويل (أنظر كتابيه: «تاريخ الخلفاء» ١٨٥٠ - ١٨٥١، و«مقدمة تاريخية نقدية للقرآن»، ١٨٤٤)، والمؤرخين الذين تناولوا حياة النبي محمد؛ والنمساوي الويس سبرنغر (١٨٥١) والاسكتلندي ويليام موير (١٨٥٦ - ١٨٦١). أما الهولندي ميكائيل يان دو غوجه، الذي كان استاذ سنوك هور غرونجى في ليدن، فقد نشر الطبعة الأولى النقدية لتاريخ الطبري (١٨٧٩ - ١٩٠١).

لقد طبق المؤرخ الألماني جوليوس ويلهاوزن منهجه في البحث النقدي على نصوص التوارة أولاً، ثم في كتابه الهام «الإمبراطورية العربية وانحسارها» (١٩٠٢)، وطبّقه على المؤرخين العرب الأوائل. وقد جمّع الإيطالي ليوني كاتاني مصادر الإسلام الأولى في كتابه «حوليات الإسلام» (١٩٠٥ - ١٩٢٧) وكتاب «التأريخ الزمني للإسلام» (١٩١٣ - ١٩٢٣). ولا يزال كتاب الألماني ثيودور نولدكه الرائع «تاريخ القرآن» (١٨٦٠ بطبعته الجديدة التي كتبها فريدريش شوالي) يعد حتى الآن من الدراسات الهامة.

ويستمر العديد من الباحثين وكذلك العديد من المجلات بالاهتمام حالياً بهذا التقليد العلمي الغني الذي يدّرس في الجامعات الغربية، والمهمل في ديار المسلمين بسبب التحفظات الصراطية عليه. إن نتائج البحث النقدي لنصوص التوراة وأصول المسيحية ـ المتشابهة في أبحاثها مع مجال الإسلام ـ تشكل في الغرب جزءاً أساسياً من برامج الدراسات الجامعية لاعداد القساوسة في أغلب الكنائس البروتستانتية.

إن معرفة هذه المعطيات التاريخية والتقييم العلمي لأجناس النصوص المكتوبة وتفاصيلها اللغوية، لا تقلل نهائياً من إيمان قساوسة المستقبل هؤلاء. بل على العكس من ذلك ان هذه المعرفة تعمق عظاتهم التي يشرحون بها النصوص المقدسة. وسيكون الأمر أكثر أيضاً بالنسبة للإسلام الذي سوف تتيح مصادره، المتوفرة أكثر من المصادر المسيحية، تأكيد نصوص الوحي.

ومع ذلك يبدو أن محمد أركون نفسه لا يأخذ بعين الاعتبار هذا النوع من الأبحاث ويلتمس العذر لذلك بحديثه عن «ركام الاستشراق». ولتقييم عمل بعض

مؤسسي الدراسات الإسلامية الغربية، أعود إلى الدراسات الفرنسية التي كتبها جان ـ جاك واردنبورغ، «الإسلام في مرآة الغرب» (١٩٦٢، دار نشر موتون، باريس ولاهاي)، والتي تعالج فكر غولدزيهر، وسنوك هورغرونجي، وبيكير، وماكدونالد وماسينيون.

اني اعتبر كتاب ر. ستيفين هامفريس «تاريخ الإسلام: إطار للتقصي» (الطبعة المنقحة)، دار نشر توريس، لندن ونيويورك ١٩٩١ (المؤلف من ٤٠١ صحفة)، من أفضل المقدمات لمصادر وأدوات البحث في مجال الدراسات الإسلامية ودراسة التاريخ الإسلامي بشكل عام.

وتتضمن مقدمة هامفريس أسماء المصادر التي يمكن الرجوع إليها والفهارس وأسماء المكتبات والمخفوظات وجداولها. كما انها تعطي لمحة عن المصادر واجناس النصوص والوثائق وعلاقتها بالمجتمع. وكذلك فإنها تطرح بشكل أوسع المشاكل الحالية في الوصف التاريخي لمختلف حقبات التاريخ الإسلامي.

قائمة ببعض أسماء المستشرقين وبعض الأشخاص غير المعروفين

* **كارل بارث** (١٨٨٦ - ١٩٧٦): وهو لاهوتي سويسري، ومؤسس مدرسة «اللاهوت الجدلي» التي ينتمي إليها بولتمان*. درّس في غوتنغين ومونستر وبون، ثم في بال أثناء الفترة النازية وبعدها. ان كتابه «عقيدة الكنيسة» هو مؤلفه الأساسي، وقد نشر بين ١٩٣٢ و١٩٦٧. وينطلق لاهوته من الهوة التي تفصل حقيقة الوحي الإلهي عن الحقيقة البشرية، وهذا ما منعه من اعتبار المجال الثقافي والسياسي كجزء لا يتجزأ من الدين.

* **ريشار بيل** (١٨٧٦ - ١٩٥٢): مستشرق انكليزي، لا يزال معروفاً حتى الآن بسبب اعادة كتابة مونتغومري وات لأعماله، «القرآن» (١٩٣٧ - ١٩٣٩)، «مقدمة للقرآن» (١٩٥٣): بيل ريشار مع و. م وات «مقدمة بيل للقرآن»، ايدنبورغ ١٩٧٠.

* **مارتان بوبر** (١٨٧٨ - ١٩٦٥): لاهوتي وفيلسوف انسانوي، انه المفكر الرئيسي لليهودية في القرن العشرين. درّس في ألمانيا، ثم في جامعة القدس اعتباراً من عام ١٩٣٨. مختص في الصوفية اليهودية والهسيدية باعتبارها جهداً بشرياً لمصالحة العالم مع الله. وقد طوّر بوبر على هذا الأساس مذهبه الإنسانوي اليهودي القائم على فكرة اننا نكتشف وجود الآخر في شخصه. ونجد العديد من أفكاره عند ليفيناس.

لقد قام بوبر بالاشتراك مع فراتر روز نزفايك* بترجمة مشهورة للكتاب المقدس (إلى اللغة الألمانية)، أي «التيناخ» (العهد القديم بالنسبة للمسيحيين المؤلف من التوارة الأسفار الخمسة الأولى المنسوبة لموسى)، والأنبياء والأسفار وخاصة التاريخية منها. وبخلاف التراجم الحديثة للكتاب المقدس، فإن هذه الترجمة تحافظ بشكل كامل على المراجع المتماثلة للتفسير المكرر والغني بالمفاهيم الرئيسة التي طبقها مؤلفو العهد القديم في حقبات وفي مواقف تاريخية مختلفة. لقد

استخدم اليهود الذين كتبوا عن الانجيل هذه المفاهيم - الرئيسة في تفسيرهم الجديد للرسالة التوراتية.

لقد ابتعد بوبر عن تيودور هرتزل عام ١٩٠١، لأن هذا الأخير كان يناضل من أجل صهيونية سياسية وقومية، فقد اراد هو واتباعه صهيونية ثقافية تهدف إلى تجديد الروحانية لدى الشعب اليهودي. لقد ناضل بوبر بروح الكيبوتزات الأولى، من أجل تعايش وتضامن مع الشعب الفلسطيني. ولم يحضر جنازته أي ممثل عن الدولة اليهودية.

* **رودولف بولتمان** (١٨٨٤ - ١٩٧٦): راجع البيبليوغرافيا. هو لاهوتي الماني درّس في جامعة ماربورغ التي درّس فيها أيضاً الفيلسوف مارتان هايديغير من عام ١٩٢٢ حتى عام ١٩٢٨. ولقد أثر هذا الفيلسوف في بولتمان الذي كان الأسبق إلى إقامة اللاهوت الوجودي الذي سيطر لمدة طويلة (إلى جانب العقائدية الصراطية لكارل بارث*) على اللاهوت البروتستانتي الغربي. لقد أثر بولتمان في أرنست فوكس وبشكل أوضح أيضاً في فريتز بوري وفي الأمريكي بول تيليش الذين إقتبسوا عنه.

* **ناعوم شومسكي** (١٩٢٨ -...): عالم أمريكي في تاريخ اللغة، ويدرّس منذ عام ١٩٥٥ في معهد ماساشوست للتكنولوجيا. وهو مؤسس مدرسة في الألسنية منذ أن ألف كتابه «البنى الصرفية». وهو الناقد الاعنف للسياسة الأمريكية في الولايات المتحدة منذ حرب فيتنام. أنظر اطروحة عبد الرحيم جماري (جامعة الرباط).

* **ايلياس نوربيرت** (١٨٩٧ -...): عالم اجتماع يهودي - ألماني، ومؤسس تيار سوسيولوجي حديث وهام جداً. وهو يدرّس في انكلترا منذ عام ١٩٣٣. لقد نشر عمله المهم «حول سيرورة الحضارة» عام ١٩٣٩. وهو يطور انطلاقاً من آداب السلوك التاريخي، نظرية تبحث في تطور مجموع السلوك الإنساني وتقدّم الحضارة.

* **هانز - جورج غادامر** (١٩٠٠ -...): فيلسوف ألماني ومنظّر لمنهج تفسير النصوص المقدسة، أي تحليل وشرح النصوص. كتابه الأساسي هو «الحقيقة والمنهج» (١٩٦٠). وتنطلق نظريته من الوحدة القائمة بين اللغة والتاريخ. وهو يرى أنه يتوجب على منهج تفسير النصوص أن يبقى موضوعياً. درّس في فرانكفورت وهايدلبيرغ، ولقد ورث عنه بول ريكور أفكاره.

* **ارنست غيلنر** (١٩٢٥ ـ ١٩٩٥): عالم أنثروبولوجيا انكليزي، قام ببحثه المسمى: «أولياء الأطلس»، في المغرب. درّس في مدرسة لندن للاقتصاد وفي كامبريدج وفي براغ. ويقترح غيلنر تطبيق نموذج دافيد هيوم «حركة النواس» كنظرية لتفسير الهيمنة الحالية للسلفية/ الإسلاموية على العادات الشعبية الممارسة في أوساط الجمعيات الدينية. وهو يرى أنه بعد فترات من التوحيد الشديد تأتي فترات من «التعددية»، كما حصل في أوروبا، إذ أتت فترة بروتستانتية مهيمنة بعد فترة كاثوليكية.

* **اغناطيوس غولدزيهر** (١٨٥٠ ـ ١٩٢١): مؤسس الدراسات الإسلامية الحديثة. هو هنغاري، درّس في بودابست. وقد قُبل كيهودي ليدرس في الأزهر بين عامي ١٨٧٣ و ١٨٧٤. باحث متخصص في مجال التقاليد النبوية. وقد أخذ على عاتقه نشر «الموسوعة الإسلامية» التي تُعدّ المرجع الأساسي في الدراسات الإسلامية.

* **بيتر سيوردفان كونينغسفيلد**: عالم في الدراسات الإسلامية، درّس في ليدن. وهو باحث مختص في الأندلس وفي الإسلام في أوروبا، وفي الإسلام المغربي، وفي أعمال سنوك هورغرونجي*: «الوضع الإسلامي للموديخار على ضوء المصادر الجديدة [الموديخار هم المسلمون الذين أذعنوا للحكم النصراني بعد سقوط الأندلس]، القنطرة. مجلة الدراسات العربية ١٧ (١٩٩٦، ص٥١ ـ ٦٨)، «أعمال محمد قيسي الجدلية»، القنطرة، (١٩٩٤ ـ ١٩٥١، ص١٦٣ ـ ١٩٩). «الأندلس العربية، وثائق من إسبانيا المسيحية: دراسة مقارنة للثقافات». «دراسات إسرائيلية شرقية ١٢» (ليدن ١٩٩٢). وقد أصدر في المغرب باللغة العربية: «المخطوطات العربية المنسوخة في شمال إسبانيا النصرانية»، في مجلة المخطوطات العربية في الغرب الإسلامي (بالفرنسية) الدار البيضاء، ١٩٩٠. كما نشر «المصادر العربية المسيحية في إسبانيا المسيحية خلال القرون الوسطى» في مجلة كلية الآداب، تطوان، المجلد ٨، ١٩٩٧، ص٢٩٣ ـ ٣٢١. وقد نظم سلسلة من المحاضرات حول الإسلام في أوروبا وقد كتب هذه المحاضرات بالاشتراك مع عالم الاجتماع واصف ف. شديد: «اندماج الإسلام والهندوسية في غرب أوروبا» كامبن ١٩٩١، «الإسلام في المجتمع الهولندي» كامبن ١٩٩٢، «الإسلام المهمّش: اجابات سياسية على الحضور الإسلامي في غرب أوروبا» كامبن ١٩٩٦، «الحرية الدينية ووضع الإسلام في غرب أوروبا: فرص سانحة وعقبات أمام التساوي في الحقوق» كامبن ١٩٩٥.

وهو ينشر بالإضافة إلى دراساته العلمية، بعض المقالات والكتب المخصصة للدفاع عن ثقافة المهاجرين من أصل مسلم. مثلاً الكتاب الذي نشره مع شديد: «أسطورة الخطر الإسلامي» (كامبن ١٩٩٣، باللغة الهولندية).

* **مسكويه** (٣٢٠ - ٩٣٢): أنظر مقالة أركون في الموسوعة الإسلامية، الجزء ٢، الفصل ٧، ص١٥٤. وهو فيلسوف ومؤرخ كتب باللغة العربية. في دراسته «تهذيب الأخلاق» (التي ترجمها أركون إلى الفرنسية، بيروت ١٩٦٧) يدافع عن فكرة تنظيم وتأسيس الفلسفة حول علم الأخلاق وانطلاقاً منه. وهو كتاب فريد في الآدب العربي، ويعتبر الكتاب الاشمل والأكثر انفتاحاً على التقاليد اليونانية والإيرانية والعربية الإسلامية. لقد أثرّ مسكويه في الغزالي وفي محمد عبده. ويرى مسكويه ضرورة «اللجوء إلى عقل مستقل، يسود الأجناس والمفاهيم والمناهج بغية تأسيس الحقائق العميقة التي تتعارض مع العقل الديني الخاضع لفكرة المُعطى الموحى به في العلوم الدينية. ان الفلاسفة «الإنسانويين» يدعون للعقل المستقل من أجل تجاوز الأهواء العمياء، ومحاربة المنازعات الحزبية التي تمزق العديد من الفئات الطائفية»، انظر اطروحة محمد أركون.

* **ثيودور نولدلكه** (١٨٣٦ - ١٩٣٠): أحد مؤسسي الدراسات الإسلامية الحديثة والدراسات الإيرانية. درّس في كييل وفي ستراسبورغ وفي كارلسروه. وفي دراسته الرائعة «تاريخ القرآن» (١٨٦٠، دار نشر «شوالي» ١٩٠٩ - ١٩٢٥)، يطبق منهج التحليل التاريخي لنصوص التوراة على النص القرآني للتوصل إلى التسلسل الزمني الدقيق لنشأته (التحليل العلمي للادخالات والإضافات والتغييرات التي طرأت على النص).

* **فرانز روزنزفايغ** (١٨٨٦ - ١٩٢٩): فيلسوف ولاهوتي يهودي ـ ألماني. لقد جدد كتابه «نجمة المصالحة»، الذي نشره عام ١٩٢١، الروحانية اليهودية انطلاقاً من قيمة الفرد والتجربة الشخصية. واعاد التفكير في أهمية الفاعل الإنساني في التوراة وفي الواجبات الإنسانية. وقد رفض النماذج القومية والصهيونية التي تشكل اغتراباً في الرسالة الروحانية للشعب اليهودي. أنظر بوبر*.

* **زيودين ساردر**، وهو باكستاني يقيم في لندن. ويمثل فئة من الكتّاب الآسويين المنتمين إلى تيار إسلامي علمي. كتب عن العلوم والتكنولوجيا والمعلوماتية. وهو منتج مجموعة من البرامج الإعلامية لهيئة الإذاعة البريطانية. وهو معروف جداً في

أوساط الباحثين الإسلاميين في آسيا الناطقة بالانكليزية بسبب مؤلفاته: «العلم والتكنولوجيا والتطور في العالم الإسلامي»، و«أشكال المستقبل الإسلامي: شكل الأفكار الوافدة» (بالاشتراك مع مؤلفين آخرين). «لمسة ميداس: قيم العلم والبيئة في الإسلام وفي المغرب». «إنشاء أجهزة اعلامية في العالم الإسلامي». «انتقام أثينا: العلم، الاستغلال والعالم الثالث». «المخيلة المعوجّة: دروس مستقاة من مسألة سلمان رشدي».

* **البرت شفيتزر** (١٨٧٥ ـ ١٩٦٥): لاهوتي الزاسي، وفيلسوف وعازف أرغن وطبيب مرسل مقيم في افريقيا (حاصل على جائزة نوبل عام ١٩٥٢). ولقد جددت دراسته «من ريماروس إلى فريدى» النقاش حول المعنى اللاهوتي والبحث التاريخي لوجود المسيح.
* **على شريعتي** (١٩٣٣ ـ ١٩٧٧): فيلسوف إيراني ومنظر للثورة الإيرانية أقام في باريس في عام ١٩٥٩، ثم حصل على دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة السوربون. درّس في مشهد (إيران) ثم في طهران. اقترح شريعتي تفسيرات اجتماعية جديدة وثورية للمفاهيم الأساسية في الإسلام، كمفهوم التوحيد على سبيل المثال. سجن في إيران ثم أطلق سراحه ومات في انكلترا.
* **هورغرونجي سنوك** (١٨٥٧ ـ ١٩٣٦): هولندي مختص في الدراسات الإسلامية، درّس في ليدن وفي أندونيسيا. وأقام في مكة بين ١٨٨٤ و ١٨٨٥ تحت اسم عبد الغفار مدعياً بأنه مسلم. درس في مكة القانون الإسلامي. وكتب عن الحج. وهو أهم مستشار هولندي لشؤون السياسية الاستعمارية في الهند ـ الهولندية (أندونيسيا): مثلاً أثناء حرب اتجه (سومطرة)، تجسس في مكة لصالح الحكومة الهولندية على نشاطات المسلمين الأندونيسيين. لقد نشر عالم الدراسات الإسلامية بيتر سيوردفان كونينغسفيلد* رسائله (الدراسة والزمالة في بداية العلم الإسلامي، ليدن ١٩٨٥)، وأثبت أن اعتناقه للإسلام كان خديعة، ولقد أثار هذا الاثبات جدلاً كبيراً مع المؤرخين الاستعماريين.

BIBLIOGRAPHIE

Mohammed Arkoun: abréviations utilisées dans le texte des oeuvres citées, selon l'ordre alphabétique:
(acm) Actualité d'une culture méditerranéenne. Tampere 1990.
(alg) Algeria. Dans: The politics of Islamic revivalism (ed. Shireen Hunter). Bloomington & Indianapolis 1988.
(aut) The concept of authority in Islamic thought. Dans: Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari (ed.), Islam: state and society. London 1988.
(awr) La perception arabe de l'Europe. Dans: Awraq, vol. X.
(crit) Pour une critique de la Raison islamique. Paris 1984.
(dem) Arkoun Mohammed & Bolkestein Frits, Islam en democratie: Een ontmoeting. Amsterdam 1994.
(ess) Essais sur la pensée islamique. Paris 1973.
(hdm) Mohammed Arkoun & Louis Gardet, L'islam. Hier, demain. Paris 1982 (2e édition).
(her) L'Islam et les islams, Entretien avec Mohammed Arkoun (par Yves Lacoste). Dans: Hérodote, revue de géographie et de géopolitique, no. 35, 1984.
(hum) L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle. Paris 1970.
(ijt) Islam et modernité. La question de l'Ijtihâd. Dans: Algér ie Passé, présent et devenir. Centre culturel algérien, Paris 1990.
(ims) Imaginaire social et leaders dans le monde musulman contemp or ai n Dans: Arabica 1988, p.18-35.
(int) Rencontre avec Mohammed Arkoun. Dans: Libération, Revue marocaine, 27-9-1991.
(isla) Mohammed Arkoun & Sami Nair, Islam et laïcité. Cahiers du Groupe d'Etud es et de recherches Al Muntada. Paris 1990.
(jcm) New perspectives for a Jewish-Christian-Muslim dialog ue. Dans: Journal of Ecumenical Studies, 26:3, 1989.
(kem) Positivisme et traditions dans une perspective islamique: le Kémalisme. Dans: Diogène 1984, no. 127.
(lec) Lectures du Coran. Paris 1982.
(mgr) Penser l'histoire du Maghreb; Aux origines des cultures maghrébines; L'islam et le Maghreb, une histoire qui reste à écrire. Dans: Camille et Yves Lacoste (dir.), L'Etat du Maghreb. Paris 1991.
(mor) L'islam, morale et politique. Paris 1986.
(mus) Les musulmans. Consultation islamo-chrétienne. Paris 1971.
(ouv) Ouvertures sur l'islam. Paris 1989.
(ouv2) Idem, 2e édition revue et augmentée. Paris 1992.

(pen) La pensée arabe. Paris 1975; 3e édition 1985. Traduction en langue arabe par Adel Awwa, Beyrouth-Paris 1982: Al-Fikr al-carabî.
(rel) Mohammed Arkoun, Maurice Borrmans & Mario Arosio, L' islam: religion et société. Interviews dirigées par Mario Arosio. Paris 1982.
(rus) La Découverte/ Carrefour des littératures/ Colibri (éditrices), Pour Rushdie: Cent intellectuels arabes et musulmans pour la liberté d'expression. Paris 1993.
(tmnd) Entretien avec Mohammed Arkoun. Dans: Revue Tiers Monde, t. XXXI, no. 123, 1990.
(uni) Les unions mixtes en milieu musulman. Dans: Le couple interdit. Entretiens sur le racisme. Réd. L. Poliakov, Paris 1977: 76-87.
Abdel-Malek A., Belal A.-A., Hanafi H., Renaissance du monde arabe. Gembloux 1972.
Al-Azmeh Aziz, Ibn Khaldun. London (1-1982) 1990.
Al-Azmeh Aziz, Arabic thought and Islamic societies. London 1986.
Al-Azmeh Aziz, Islams and modernities. London 1993.
Arendt Hannah, The origins of totalitarianism. Cleveland (1e 1951) 1968.
Arjomand Said Amir (red.), From nationalism to revolutionary islam. Albany 1984.
Arjomand Said Amir (red.), The political dimensions of religion. New York 1993.
Ascha Ghassan, Du statut inférieur de la femme en islam. Paris 1987.
Ayari Chadly et autres, La guerre du Golfe et l'avenir des Arabes: Débat et réflexions. Colloque de Tunis. Casablanca 1991.
Ayubi Nazih, Political Islam: Religion and politics in the Arab world. London & New York 1991.
Bader Veit Michael, Einführung in die Gesellschaftstheorie: Gesellschaft, Wirtschaft und Staat bei Marx und Weber. Frankfurt am Main 1980.
Baudrillard Jean, Oublier Foucault. Paris 1977.
Barth Karl, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert: Ihre Vorgeschichte und Geschichte. Zürich 1960.
Ben Achour Yadh, Politique, religion et droit dans le monde arabe. Tunis 1992.
Ben Achour Yahd, Normes, foi et loi. Tunis 1993.
Berns Egide, IJsseling Samuel & Moyaert Paul, Denken in Paris: Taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida. Alphen aan de Rijn/ Brussel 1979.
Berthier René, L'Occident et la guerre contre les arabes: Réflexions sur la guerre du Golfe et le Nouvel Ordre mondial. Paris 1994.
Binder Leonard, Islamic liberalism: A critique of development ideologies. Chicago & London 1988.
Boer Theo de, Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas. Baarn 1976.

B hme Hartmut & Gernot, Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt am Main 1983.
Boman Thorleif, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. G ttingen 1959.
Boulatta Issa J., Trends and issues in contemporary Arab thought. Albany 1990.
Bucaille Maurice, The Bible, the Quran and Science, The Holy Scriptures examined in the Light of Modern Knowledge. New Delhi 1986.
Bultmann Rudolf, Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1962.
Bultmann Rudolf, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen 1961.
Bultmann Rudolf, Jesus Christus und die Mythologie: Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik. Hamburg 1964.
Burgat François, L'islamisme au Maghreb: La voix du sud. Paris 1988.
Buttterworth Charles E. (ed.), The political aspects of Islamic philosophy: Essays in honor of Muhsin S. Mahdi. Cambridge 1992.
Béji Hélé, Désenchantement national: essai sur la décolonisation. Paris 1982.
Carré Olivier, Mystique et politique: Lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb, frère musulman radical. Paris 1984.
Chadwick Owen, The secularization of the European mind in the 19th century. Cambridge 1975.
Chaliand Gérard (ed.), Minority peoples in the age of nation-states: (Maxime Rodinson: The notion of minority and Islam). London 1989.
Choueiri Youssef, Arab history and the Nation-State. A study in modern Arab historiography, 1820-1980. London 1989.
Chekroun Mohammed, Jeux et enjeux culturels au Maroc. Rabat 1990.
Chomsky Noam, World orders old and new. New York 1994.
Cleveland William L., Islam against the West, Shakib Arslan and the campaign for Islamic nationalism. London 1985.
Cole Juan R.I. (ed.), Comparing Muslim societies: Knowledge and the state in a world civilization. Michigan 1992.
Collectif, Penseurs maghrébins contemporains. Casablanca 1993.
Corm Georges, L'Europe et l'Orient. De la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie. Paris 1989.
Deleuze Gilles, Différence et répétition. Paris 1981.
Derrida Jacques, De la grammatologie. Paris 1967.
Derrida Jacques, L'écriture et la différence. Paris 1967.
Descartes, Oeuvres et lettres. Bibliothèque de la Pléiade. Paris 1953.
Dews Peter, Logics of desintegration: Post-structuralist thought and the claims of critical theory. London 1987.

Djaout Tahar, L'invention du désert. Paris 1987.
Dwyer Kevin, Arab Voices: The human rights debate in the Middle East. London 1991.
Ebeling Gerhard, Wort und Glaube. Tübingen 1962.
Esman Milton J. & Rabinovich Itamar (ed.), Ethnicity, pluralism and the state in the Middle East. Ithaca & London 1988.
Etienne Bruno, L'islamisme radical. Paris 1987.
Elmandjra Mahdi, Première guerre civilisationelle. Rabat 1992.
Ferjani Mohamed-Chérif, Islamisme, laïcité, et droits de l'homme: Un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine. Préface de Ali Merad. Paris 1991.
Fischer Michael M.J & Abedi Mehdi, Debating Muslims: Cultural dialogues in postmodernity and tradition. Madison & London 1990.
Foucault Michel, Les mots et les choses. Paris 1966.
Foucault Michel, L'archeologie du savoir. Paris 1969.
Fuchs Ernst, Hermeneutik. Bad Cannstatt 1963.
Frank Manfred, Was ist Neostrukturalismus? Frankfurt am Main 1984.
Gadamer Hans-Georg, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960.
Gauthier Guy & Morineau Michel (réd.), Laïcité 2000: Actes du Colloque National. La ligue française de l'enseignement et de l'éducation. Paris 1987.
Gellner Ernest, Postmodernism and religion. London & New York 1992.
Gellner Ernest, Conditions of liberty: Civil society and its rivals. London 1994.
Goldberg Ellis, Kasaba Resat & Migdal Joel S. (ed.), Rules and rights in the Middle East: Democracy, law, and society. Seattle & London 1993.
Goody Jack, The domestication of the savage mind. Cambridge 1988.
Goody Jack, The logic of writing and the organisation of society. Cambridge (1e-1986) 1989.
Graham William A., Beyond the written word: Aspects of scripture in the history of religion. Cambridge 1993.
Habermas Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main 1981.
Habermas Jürgen, Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen. Frankfurt am Main 1985.
Haleber Ron, Het etnocentrisme van de westerse sociologie: Habermas en het evolutionaire moderniseringsparadigma . Dans: Krisis, tijdschrift voor filosofie, no. 13. Meppel 1983.
Haleber Ron, L'aliénation croissante du migrant marocain dans la société hollandaise. Dans: Economie et Socialisme, revue marocaine de réflexion et de débat, nr 9. Rabat 1988, 65-91.
Haleber Ron, Der Ethnozentrismus der westlichen Soziologie als abstrakt-negative Einstellung zur Tradition. Die politischen Folgen, z. B. der

Terrorismus. XVI. Internationaler Hegel-Kongress 1986, UniversitÜt Zürich. Dans: Hegel-Jahrbuch. Bochum 1989-a.
Haleber Ron, Sieg des naturalistischen Evolutionismus über das ideologiekritische VerstÜndnis der Geschichte? Von Spinoza zu Habermas. XVII. Internationaler Hegel-Kongress 1988, Freie UniversitÜt Berlin. Dans: Hegel Jahrbuch. Bochum 1989-b.
Haleber Ron, A la recherche des racines historiques de l'identité marocaine: critique des discours coloniaux, nationaux et migratoires. Dans: Actes du 2ème Colloque maroco-néerlandais 1988. Publications de la faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohammed V. Rabat 1989-c.
Haleber Ron (red.), Rushdie-effecten: Nederlandse afwijzing van moslimidentiteit? Amsterdam 1989-d.
Haleber Ron, Transformations de la Raison islamique. Les discours traditionels et hégémoniques face au défi idéologique de l'Etat-Nation. Dans: Actes du 3ième Colloque Maroco-néerlandais 1990. Publications de la faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohammed V. Rabat 1991.
Haleber Ron, avec la collaboration de P.S. van Koningsveld, Islam en humanisme: de wereld van Mohammed Arkoun. Amsterdam 1992.
Haleber Ron, L'extension du discours anti-islamique aux Pays-Bas et ses répercussions sur les migrants musulmans. Dans: Cahiers du Centre d'ëtudes sur les Mouvements Migratoires Maghrébins, no. 2. Oujda 1993.
Hegel G.W.F., PhÜnomenologie des Geistes. Hamburg (1807) 1952.
Hegel G.W.F., Glauben und Wissen: Oder die Reflexionsphilosophie der SubjektivitÜt in der VollstÜndigkeit ihrer Formen. Hamburg 1962.
Hessing (red.) Siegfried, Spinoza, dreihundert Jahre Ewigkeit: Spinoza-Festschrift: 1632-1932. Den Haag 1962 (2e édition).
Honneth Axel, Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie. Frankfurt am Main 1985.
Hoodbhoy Pervez, Islam and science: Religious orthodoxy and the battle for rationality. Preface Moh. Abdus Salam. London 1991.
Horsman Mathew & Marshall Andrew, After the Nation-State: Citizens, tribalism and New World Disorder. London 1994.
Hubbeling H.G., Spinoza. Baarn 1966.
al-Jabri Mohammed Abed, Introduction à la critique de la raison arabe. Paris 1994.
Jaspers Karl & Bultmann Rudolf, Die Frage der Entmythologisierung. München 1954.
Juergensmeyer Mark, The new cold war? Religious nationalism confronts the secular state. Berkeley, Los Angeles & London 1994.

Kably Mohamed, Variations islamistes et identité du Maroc médiéval. Rabat & Paris 1989.

Kÿsemann Ernst, Exegetische Versuche und Besinnungen. G ttingen 1965.

Kelley Donald R., The beginning of ideology: Consciousness and society in the French Reformation. Cambridge 1983.

Kepel Gilles, Les banlieus de l'islam. Paris 1987.

Kimmerle Heinz, Derrida: Zur Einführung. Hamburg 1992.

Koningsveld P.S. van, Sprekend over islam en de moderne tijd. Utrecht 1993.

Khoury Philip S. & Kostiner Joseph (ed.), Tribes and state formation in the Middle East. London & New York 1991.

Kügelgen Anke von, Averroes & die arabische Moderne: Ansÿtze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam. Leiden, New York & K ln 1994.

Küng Hans & van Ess Josef, Christentum und Weltreligionen. I. Islam. Gütersloh 1987.

Laroui Abdallah, Islam et modernité. Paris 1987.

Laclau Ernesto & Mouffe Chantal, Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics. London 1985.

Lamchichi Abderrahim, Islam et contestation au Maghreb. Paris 1989.

Lassner Jacob, Demonizing the queen of Sheba : Bounderies of gender and culture in Postbiblical Judaism and medieval Islam. Chicago & London 1984.

Lee Robert D., Arkoun and authenticity: Paper, Middle East Studies Association. Toronto 1989.

Lemaire Ton (red.), Antropologie en ideologie. Groningen 1984.

Levinas Emmanuel, Totalité et l'infini: Essai sur l'exteriorité. La Haye 1965.

Levinas Emmanuel, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye 1978.

Levinas Emmanuel, Difficile liberté: Essais sur le judaïsme. Paris (1963) 3e-1976.

Levinas Emmanuel, De l'évasion. Introduit et annoté par Jacques Rolland. Montpellier 1982-a.

Levinas Emmanuel, De Dieu qui vient à l'idée. Paris 1982-b.

Levinas Emmanuel, L'au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques. Paris 1982-c.

Levinas Emmanuel, Het menselijk gelaat: Essays van Emmanuel Levinas. Gekozen en ingeleid door Ad Peperzak. Baarn 1982-d.

Levinas Emmanuel, ëthique et infini: Dialogues avec Philippe Nemo. Paris 1982-e.

Levinas Emmanuel, A l'heure des nations. Paris 1988.

Lévi-Strauss Claude, La pensée sauvage. Paris 1962.

Masson Denise, Monothéisme coranique et monothéisme biblique: Doctrines comparées. Paris 1976.
Makdisi George, The rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West: with special reference to scholasticism. Edinburgh 1990.
Marty Martin E. & R. Scott Appleby (ed.), The Fundamentalism Project: I. Fundamentalism observed 1991, II. Fundamentalisms and society 1993, III. Fundamentalisms and the state 1993. Chicago & London.
M.E.W., Marx Engels Werke. Institut für Marxismus-Leninismus. Berlin 1956-1977.
Mernissi Fatima, La peur-modernité: Conflit Islam démocratie. Paris 1992.
Merquior J. G., De filosofie van Michel Foucault. Utrecht 1988.
Mitchell Timothy, Colonising Egypt. Cambridge 1988.
Nagel Tilman, Geschichte der islamischen theologie: Von Mohammed bis zur Gegenwart. München 1994.
Nasr Seyyed Hossein, The Islamic world: present tendencies, future trends. Dans: Nasr S. H., Traditional islam in the modern world. London & New York 1987.
N ldeke Th., Geschichte des Korans. (red.) F. Schwally, G. Bergsträsser et O. Pretzl (3ième) 1938.
Norris Christopher, The truth about postmodernism. Oxford 1993.
Norris Christopher, Uncritical theory: Postmodernism, intellectuals and the Gulf War. London 1992.
Pascon Paul, Le Haouz de Marrakech. Rabat 1977.
Poston Larry, Islamic Da`wah in the West: Muslim missionary activity and the dynamics of conversion to Islam. Oxford 1992.
Qutb Sayyid, Milestones. Beirut & Damascus 1398 a.H. (1978 a.D.).
[Qutb idem:] Kotb Sayed, Social justice in Islam. New York 1980.
Peters Rudolph, Islam and Colonialism: The doctrine of jihad in modern history. La Haye, Paris & New York 1979.
Peters Rudolph, Islamischer Fundamentalismus: Glaube, Handeln, Führung. Dans: Wolfgang Schluchter (red.), Max Webers Sicht des Islams, Interpretation und Kritik (217-242). Frankfurt am Main 1987.
Piscatori James (red.), Islamic Fundamentalisms and the Gulf crisis. Chicago 1991.
Poliakov Léon, Histoire de l' antisémitisme. Paris (1955) 1981.
Rahman Fazlur, Islam. Chicago & London (1e-1966) 1979.
Rousseau Jean-Jacques, Oeuvres complètes. Tome 2, Oeuvres philosophiques et politiques. Paris 1971 .
Rémond René, Nouveaux enjeux de la laïcité: Laïcité et débats d'aujourd'hui. Pluralité des religions et l'Etat laïque. Paris 1990.
Ricoeur Paul, De l'interprétation: essai sur Freud. Paris 1965.
Ricoeur Paul, Du texte à l'action: Essais d' herméneutique, II. Paris 1986.
Robespierre, Discours et rapports a la Convention. Paris, 1965.

Rouadjia Ahmed, Les frères et la mosquée: Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie. Paris 1990.
Roy Olivier, Les nouveaux intellectuels en monde musulman. Dans: Al Asas, mensuel de base pour la société de demain, no. 91, Rabat mars 1989.
Saaf Abdallah, Images politiques du Maroc. Rabat 1987.
Saaidi E., Savants musulmans: Promoteurs des sciences modernes. Rabat 1988.
Santucci Jean-Claude (éd.), Le Maroc actuel: Une modernisation au miroir de la tradition? Paris 1992.
Sardar Ziauddin (ed.), The touch of Midas: Science, values and environment in Islam and the West. Manchester 1984.
Sardar Ziauddin, The future of Muslim civilization. London & New York 1987.
Saussure Ferdinand de, Cours de linguistique générale. Paris (1e-1919) 1979.
Schweitzer Albert, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1951.
Sellam Sadek, L'islam et les musulmans en France: Perceptions, craintes et réalités. Paris 1987.
Shari'ati Ali, Histoire et destinée. Paris 1982.
Shayegan Daryush, Qu'est-ce que'une révolution religieuse? Paris 1982.
Sharabi Hisham (ed.), Theory, politics and the Arab world: Critical responses. New York & London 1990.
Signes du présent (revue marocaine), La société civile au Maroc. Rabat 1992.
Simmel Georg, Uber soziale Differenzierung: Sociologische und psychologische Untersuchungen. Leipzig 1890.
Simmel Georg, Philosophischer Kultur: Philosophischer Kultur. Gesammelte Essais. Mit einem Nachwort van J. Habermas: Uber das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Berlin 1983.
Soera, revue sur le Moyen Orient (en néerlandais).
Sou`al, revue, no. 5: L'islamisme aujourd'hui (red. Mohammed Harbi), avril 1985.
Spinoza, - Benedicti de Spinoza opera quotquot reperta sunt, J. van Vloten & J.P.N. Land, I-IV. La Haye 1914.
Steele Shelby, The content of our character: A new vision of race in America. New York 1990.
Taarji Hinde, Les voilées de l'islam. Casablanca 1990
Taguieff Pierre-André, La force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles. Paris 1988.
Tibi Bassam, Die Krise des modernen Islams. München 1981.
Tibi Bassam, Vom Gottesreich zum Nationalstaat: Islam und panarabischer Nationalismu s. Frankfurt am Main 1987.
Tibi Bassam, Die fundamentalistische Herausforderung: Der Islam und die Weltpolitik. München 1992.
Tibi Bassam, Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie. Frankfurt am Main 1992.

Tilly Charles, Coercion, capital and European states: AD 990-1992. Cambridge 1992.
Touraine Alain, Critique de la modernité. Paris 1992.
Tozy Mohamed & Etienne Bruno, Les Islamistes et la stratégie géopolitique de l'Islam contemporain. Dans: Hérodote 1984, no. 35.
Tozy Mohamed, Champ et contre-champ politico-religieux au Maroc. Université de Aix-Marseille 1984.
Tozy Mohamed, Le prince, le clerc et l'ötat: la restructuration du champs religieux au Maroc. Dans: Gilles Kepel & Yann Richard (dir.), Intellectuels et militants de l'Islam contemporain. Paris 1990.
Turner Brian S., Weber and Islam. London 1974.
Turner Bryan S., Religion and social theory (second edition). London 1991.
Turner Brian S., Orientalism, postmodernism & globalism. London & New York 1994.
Vatikiotis P.J., Islam and the state. Londen & New York 1987.
Veer Peter van der, Religious nationalism: Hindus and Muslims in India. Berkeley & London 1994.
Watt W.M, Muhammad at Mecca. Oxford 1953.
Watt W.M, Muhammad at Medina. Oxford 1957.
Watt W.M., Bell's introduction to the Qur'an: Completely revised and enlarged by W.M. Watt. Edinburgh (1970) 1990.
Weber Max, Die protestantische Ethik: I. Eine Aufsatzsammlung. II. Kritiken und Antikritiken. (1e-1920) München I: 1965 II: 1968.
Wuthnow Robert, Communities of discours: Ideology and social structure in the Reformation, the Enlightenment and European socialism. Harvard 1989.
IJsseling Samuel (red.), Jacques Derrida: Een inleiding in zijn denken. Baarn 1986.
Yassine Abdessalam, La révolution à l'heure de l'Islam. Paris 1990.
Yassine Abdessalam: Djema`a, revue. Rabat.
Yeught Michel Van der, Le Maroc à nu. Paris 1989.
Young Robert J.C., Colonial desire: Hybridity in theory, culture and race. London & New York 1995.
Zaehner R.C., Mysticism, sacred and profane: An inquiry into some varieties of praeternatural experience. Oxford 1956.
Zaehner R.C., Concordant Discord: The interdependence of faiths. Gifford Lectures on natural religion 1967-1969. Oxford 1970.
Zakariya Fouad, Laïcité ou Islamisme: Les Arabes à l'heure du choix. Préface de Richard Jacquemond. Paris & Caire 1991.
Zubaida Sami, Islam, the people and the state. Essays on political ideas and movements in the Middle East. London 1989.

يستطيع القراء مراسلة الكاتب رون هاليبر على العنوان الالكتروني التالي:
ronhaleber@zonnet.nl

المحتويات

العقل الإسلامي

أمام تراث عصر الأنوار في الغرب

يعالج المستشرق الهولندي رون هاليبر في هذا الكتاب مسألة العقل الإسلامي المعاصر وكيف يواجه المسائل الأساسية في العصر الحديث. وينطلق في مقاربته هذه من فكر محمد أركون وقراءاته للدين الإسلامي ولتقاطع المقدّس والدنيوي. ويحلل مطولاً طبيعة الفكر المراوغ ويفكك أدواته، مقارناً إياها بالأدوات التي يستخدمها أبرز مفكري أوروبا الحاليين من أمثال فوكو وديريدا وليفي ستروس وهابرماس وليفيناس وبولتمان... ويرى أن الخطاب الأركوني مزدوج عندما يتوجه للغرب وللشرق. أهو مراوغة تكتيكية أم فصام معرفي؟

الناشـــر

الغلاف: سندباد

السعر ٢٥٠ ل.س